مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٢٨٢- ٣٠٨ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.10

تطوّر النموذج العلمي اللساني:
قراءة في الاتّجاه البنيويّ والتوليديّ والوظيفيّ

د. معاذ بن سليمان الدخيّل
أستاذ اللسانيّات المساعد في قسم اللغة العربيّة وآدابها
بكلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعيّة في جامعة القصيم.
البريد الإلكتروني: msdkhiel@qu.edu.sa

مستخلص. قامت الدراسة على إظهار التحوّلات الإبستمولوجيّة الواقعة في علم اللسانيّات ضمن حدود العلاقة الرابطة بين الظاهرة ونظريّاتها المُفسِّرة لها في حقل العلم بالنظر في التطوّرات التي مرّ بها النموذج العلميّ اللسانيّ في اتجاهات ثلاثة: البنيوية، والتوليدية، والوظيفيّة. وقد أظهرت الدراسة التحوّلات التي شهدها الدرس اللسانيّ في كل مرحلة، وإبراز التصورات التي شكّلَتْ منطلقاته، من حيث طبيعة موضوعه وفرضيّاته في معالجة معطياته.
وبيَّنتْ الدراسة أنّ اللسانيات البنيوية تحمل سمات مختلفة ولاسيّما إذا نظرنا إليها في ضوء المدرستين؛ البنيويّة الأوروبيّة، والبنيويّة الأمريكيّة حتى نكاد نقول إنّ في البنيويّة نماذج علميّة متعدّدة، ولكنّ التحوّل في النموذج العلميّ البنيويّ نجمله في تعديله النظر إلى اللغة بوصفها ظاهرة طبيعيّة إلى النظر إليها بوصفها ظاهرة اجتماعيّة مختلفة عن غيرها من الظواهر البيولوجيّة. وأمّا اللسانيّات التوليديّة فتعدُّ ثورة معرفيّة في تصوّر المعرفة العلميّة بالانقلاب على التصوّر الذي يعتقد أنّ العمل العلميّ نشاطٌ يقوم على جمع المعطيات وتصنيفها وربط قوانينها بالتجربة والممارسة بإعطاء هذه المعطيات منزلة ثانويّة في النموذج العلميّ، فقد تخلّت التوليديّة عن مرجعيّة الواقع وملاحظة المعطيات لصالح (سليقة المتكلّم أو المستمع المثاليّ أو الفطريّ) وفق منطلقاتها النظريّة. وأمّا النموذج العلميّ الوظيفيّ فقد أصبح متأسِّسًا على أنّ البنية تابعة للوظيفة، ليكون موضوع البحث اللسانيّ مع الوظيفيّين هو (القدرة التواصليّة) في مقابل (القدرة اللغويّة) عند التوليديّين. فنلحظ أنّ النموذج العلميّ اللسانيّ مع الوظيفيّين أدخل الجوانب التداوليّة داخل النموذج التفسيريّ للألسنة البشريّة لتكون مدخلًا لتفسير بنية اللغة.

الكلمات المفاتيح: لسانيات – نموذج علميّ– بنيويّة – توليديّة – وظيفيّة.

المقدمة

تقوم هذه الدراسة على إظهار التحوّلات الإبستمولوجيّة الواقعة في علم اللسانيّات ضمن حدود العلاقة الرابطة بين الظاهرة ونظريّاتها المُفسِّرة لها في حقل العلم؛ فالعلم قائم على حوار دائم بين العقل الذي يلاحظ الظاهرة ويعيد صياغتها في بنيات منطقيّة وبين

الظاهرة المتجسّدة في العالم الخارجيّ بما يسمح للمعرفة العلميّة أنْ تواصل تقدّمها في فهم الظواهر وتفسيرها. ولاشكَّ أنّ هذه السبيل في الدراسة توضّح آليّات تقدّم المعرفة العلميّة وتُظهِرُ مناط القبول لنظرية علميّة ما في مرحلة معيّنة، وتسهِمُ في فهم النقود الموجّهة لها التي أثمرت ظهور نظريّة علميّة أخرى.[١]

وكان علم اللسانيّات –بصفته علمًا يروم وصف الظاهرة اللغويّة وتفسيرها– واقعًا في هذا السياق، وعاش هذا العلم في الثقافة العربيّة علاقة جدليّة في تلقّيه، وفي علاقته مع الموروث اللغويّ العربيّ في حقب تاريخيّة مختلفة، وبدت في بعض المنعرجات التي حكمت هذه العلاقة أقوالٌ تعيب على علم اللسانيّات ما هو من طبيعة العلم ومسلّماته؛ فعُدَّ تطوّر علم اللسانيّات باتّجاهاته المتلاحقة نقيصة في نظر بعض الباحثين تدعو إلى نبذه والتخلّي عنه. وكان هذا التطوّر الحادث في علم اللسانيّات مؤثّرًا في البحث العربيّ المعاصر من جهتين؛ إحداهما أنّ الموقف من قضايا الموروث العربيّ وتخطئة إجراءاته أو تثمينها رهين هذه التطوّرات اللسانيّة، والجهة الثانية أنّ قراءة الظواهر اللغويّة العربيّة نفسها كان متعدّدًا نظير ذاك التطوّر.

وتهتمُّ هذه الدراسة بالتطوّرات التي مرّ بها النموذج العلميّ اللسانيّ (Paradigm)[٢] انطلاقًا ممّا بيّنه توماس كون حول طبيعة المعرفة العلميّة وتطوّراتها إذ قال: «عندما تتغيّر النماذج الإرشاديّة (Paradigm) يتغيّر معها العالم. وانقيادًا للنماذج الإرشاديّة الجديدة يتبنّى العلماء أدوات جديدة، ويتطلّعون بأبصارهم صوب اتجاهات جديدة. بل وأهمّ من ذلك أنّ العلماء إبان الثورات يرون أشياء جديدة ومغايرة عندما ينظرون من خلال أجهزتهم التقليديّة إلى الأماكن التي اعتادوا النظر إليها وتفحّصها قبل ذلك. ويبدو الأمر وكأن الجماعة العلميّة المتخصّصة قد انتقلت فجأة إلى كوكب آخر حيث تبدو الموضوعات التقليديّة في ضوء مغاير وقد ارتبطت في الوقت ذاته بموضوعات أخرى غير مألوفة. وطبعا إنّ شيئًا من هذا لم يحدث، فلم يقع تغيّر أو تبديل في المواقع الجغرافيّة، وكلّ شيء من شؤون الحياة العاديّة يجري كعادته خارج المعمل على نحو ما كان تمامًا. ومع هذا فإنّ التحوّلات التي طرأت على النماذج الإرشاديّة تجعل العلماء بالفعل يرون العالم الخاصّ بموضوع بحثهم في صورة مغايرة».[٣]

وتبدو في سياق البحث اللسانيّ العربيّ إشكاليّات يواجهها البحث العلميّ حتّى شكّلتْ أزمةً للسانيّات في الثقافة العربيّة، من ذلك غياب الوعي بإيجابيّة الحصيلة المعرفيّة التي تراكمها اللسانيّات من مرحلة إلى أخرى حتى أصبح هذا الغياب غير مختلِف عن الفقر المعرفيّ المجمَع على نبذه وضرورة تجاوزه.[٤] وجسَّدَ مصطفى غلفان هذا الغياب في عدم مواكبة جماعة من اللسانيّين العرب تطوّر النظريّات اللسانيّة، ولهذا المظهر تجليّات، منها:

١. يذكر بعض اللسانيّين أنّ علم اللغة يهتمّ بالمناهج العلميّة التي تقوم على الاستقراء والملاحظة والتجربة،

رغم أنّ هذا الطرح أصبح مُتجاوزًا منذ مدّة ليست بالقصيرة في سياق البحث العلميّ الصّرف، وفي إطار البحث اللسانيّ خاصّة.

٢. ومن أمثلة ذلك أنْ يُعرّف أحد الباحثين في سبيعينيّات القرن الماضي اللغةَ بأنّها ظاهرة اجتماعيّة ثقافيّة مكتسبة لا صفة بيولوجيّة ملازمة للفرد، رغم أنّ التصوّر السلوكيّ للغة تجاوزته عقلانيّة تشومسكي منذ نهاية خمسينيّات القرن الماضي.

٣. وأكثر التجلّيات وضوحًا ما نجده من نزعة نحو تقرير "حقائق معرفيّة ثابتة" لا وجود لها في منظومة العلم، إذ يقطع بعضهم بعدم قدرة علماء اللغة تقرير قوانين عامّة يمكن أن تنطبق على اللغات جميعها. رغم أنّ هذا القول ينطلق من النزعة البنيويّة التي تمثّل مرحلة معيّنة في البحث اللسانيّ، فلا يليق أن تقدّم بوصفها حقيقة معرفيّة ثابتة رغم أنّ البحث اللسانيّ تجاوزها. (٥)

وقد وجدت هذه الإشكاليّات بيئة ساعدتها في النموّ والانتشار وهيَّأتها له بفعل ضعف حضور "العلم وسماته ومبادئه" في الثقافة العربيّة بصفته إطارًا منهجيًّا وفلسفيًّا ومعرفيًّا يصدر عنه الباحث العربيّ في الظاهرة البشريّة بعامّة، والباحث في الظاهرة اللغويّة العربيّة بخاصّة. (٦)

وتمثّل هذه الإشكاليّات والعوائق التي تواجه البحث اللسانيّ العربيّ دوافع حقيقيّة لهذه الدراسة التي تستدعيها هذه الظروف الموضوعيّة، إذ توخَّينا فيها الابتداء ببيان سمات المعرفة العلميّة، وتوضيح المنطق الذي يحكم تطوّرها بالإشارة إلى أهمّ التفسيرات التي اجتهدت في ضبط هذا المنطق؛ ليكون ذلك مدخلًا مهمًّا لفهم التطوّرات التي مرّ بها علم اللسانيّات مع إظهار التصوّر العلميّ لقيمة تلك التطوّرات، وتجلية ثمارها النظريّة والإجرائيّة في دراسة اللغة.

واقتصرت الدراسة على ثلاثة اتّجاهات لسانيّة:

١. البنيويّة.
٢. والتوليديّة.
٣. والوظيفيّة.

فكانت الغاية إظهار التحوّلات التي شهدها الدرس اللسانيّ في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث، وإبراز التصورات التي شكَّلَتْ منطلقاته، من حيث طبيعة موضوعه والفرضيّات التي أسهمت في معالجة معطياته.

وجاءت الدراسة في أربعة مباحث تسبقها مقدّمة، وتتلوها خاتمة:

المبحث الأوّل: مدخل نظريّ: ماهيّة المعرفة العلميّة، والمنطق الذي يحكم تقدّمها.

المبحث الثاني: النموذج العلميّ في اللسانيّات البنيويّة.

المبحث الثالث: النموذج العلميّ في اللسانيّات التوليديّة.

المبحث الرابع: النموذج العلميّ في اللسانيّات الوظيفيّة.

ولا يفوتني أن أشكر جامعة القصيم التي هيَّأت سبل إنجاز البحث بإتاحتها لي فرصة الاتّصال العلميّ في صيف ٢٠١٩م، كما أقدّم جزيل الشكر للأستاذ

الدكتور مصطفى غلفان الذي تفضّل بمقترحاته قبل تحرير البحث ثم تفضّل بقراءته وإبداء ملاحظاته الدقيقة بعد الانتهاء منه، وأشكر كذلك الأستاذ الدكتور محمد العمري الذي كانت له أيضًا آراء وملاحظات أغنت البحث وجّهته نحو وجهته النهائيّة.

مدخلٌ نظريٌّ:

١-١- ما المعرفة العلمية؟

ربما شاع لدى كثير من الباحثين أو المثقفين أو حتى العامة أن يوصف قول ما بأنه "قول علمي" وقول آخر بأنه "قول غير علمي"، ولسنا متيقنين من أنّ القائل بهذا القول مدركٌ لمعنى ذلك وقادر على روز الأقوال العلمية من الأقوال غير العلمية وفق معايير "علمية" محددة.

ونجد أنّ للعلم تعريفاتٍ كثيرةً يصعب جمعها في تعريف واحد؛ لأنّ العلم بطبيعته غيرُ ثابتٍ ومتطوّرٌ تحت ظروف مختلفة، من أهمّها أنّ هناك نقاشًا ممتدًّا حول الآليّات والطرق المحقّقة للمعرفة العلميّة، ولكن يمكن أن نبدأ بتعريف (برتراند راسل) للعلم: إنّه النوع الذي يبحث عن القوانين العامّة التي تربط بين مجموعة من الحقائق الخاصة. (٧)

ومما قيل في تعريف العلم: إنه نمط من أنماط المعرفة النقدية. فهو يمارس مراقبة حذرة على خطواته المنهجية الخاصة ويطبق معايير دقيقة للتأكد من صلاحيتها، ويقوم من جهة أخرى بصياغة مناهج تمكّنه من توسيع حقل معرفته بطريقة ممنهجة. (٨)

ننطلق إذن من هذا التعريف الذي يجعل للعلم خاصّيتين:

١. خاصيّة التفكير في ذاته بكونه معرفةً نقديّةً دائمة المراجعة.

٢. خاصيّة التطوّر.

وهاتان الخاصيّتان تفسّران التقدّم العلميّ المستمر في ضروب المعرفة المختلفة. فننطلق من هذا التصوّر لطبيعة العلم للإجابة عن سؤال مهمّ:

١-٢- كيف تتقدّم المعرفة العلميّة؟

نشير ابتداء إلى أنّ مسألة الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية أو المساواة بينهما مختلَفٌ فيها بين فلاسفة العلم، ولا نستطيع أن نفصل هذه القضية عن قضيتنا التي نروم مناقشتها. ونؤكد –ما لا يخفى على القارئ– أنّ هناك نقاشًا واسعًا وممتدًّا تاريخيًّا داخل فلسفة العلم أو داخل أحد العلوم حول مقاييس العلميّة وسبل الوصول إليها، ونشير في هذا السياق إلى أنّ ثمّة اختلافًا في معايير الحكم على صحّة المعرفة العلميّة بين مرحلة وأخرى.

وسنكتفي في هذه القضية بالإشارة المُجملة إلى التصورات المشهورة في تفسير تقدّم العلم وشرح منطقه الذي يحكمه. ويمكن أن نختزل ذلك في اتّجاهين:

١. يرى أحدهما أنّ العلم يتقدّم بالمنطق التراكميّ.

٢. ويرى الآخر أنّ العلم يتقدّم بالمنطق الثوريّ.

كان التصوّر الكلاسيكيّ يعدّ التقدّم العلميّ قائمًا على التراكم، ويمثّل ذلك ما ذكره (نيوتن) إنّه لم يستطع أن يرى أبعد ممّا رآه الآخرون إلا بعد أن استطاع الصعود على أكتافهم. (٩)

ويعتري هذا التفسير مأخذ يتمثّل –في اختصار ودون إطالة– في أنّ القول بالتفسير التراكميّ يقتضي القول بأمرين إشكاليّين، هما:

١. ثبات الملاحظة.

٢. ثبات المعنى.

لأنّ القول بالتراكم يقتضي صحّة التفسير العلميّ في المرحلة السابقة بكون المعرفة الجديدة أضافت لما سبقها من معرفة وراكمت بناء جديدًا على أساسه. وكان هذا التصوّر محلَّ نقد عند فلاسفة العلم المحدثين لأمرين:

١. أوّلهما أنّ تاريخ العلم يسير خلاف هذا التصوّر في حقيقته فتقدُّم المعرفة كان تقدُّمًا إحلاليًّا لا تراكميًّا؛ لذلك كان تجاوز التفسير الأرسطيّ بعد سيادته قرونًا طويلة مع الثورة العلميّة في القرن السابع عشر قائمًا على الإمساك بالمعطيات نفسها التي كانت متاحة من قبل مع إعطائها معنى جديدًا بجعلها في نظام جديد من علاقات المعطيات بعضها ببعض، فيكون –إذن– ما وقع تجاوزًا، وثورة معرفيّة وليس تراكمًا.

٢. والمأخذ الثاني الموجّه للتصوّر التراكميّ في تفسير تقدّم المعرفة العلميّة أنّه تصوّر غير متّسق مع طبيعة بناء المعنى من ملاحظة الظواهر المدروسة، إذ إنّ لكلّ نظريّة تجربتها الخاصّة، فلا تداخل بين تجربة وأخرى. وكلُّ تجربة لها معناها الخاصّ، فمعنى القضايا الملاحظة مرتبط بمنطلقاتها النظريّة، فلا وجود لمعطياتٍ علميّة خارج إطار نظريّ محدّد.

وفي سياق هذه النقود التي وُجّهت لأصحاب التفسير التراكميّ نجد أصحاب الاتّجاه الآخر يحاولون تجاوز هذين الإشكالين، ومن تلك المحاولات التفسيرُ الذي يمليه علينا ما أضافه (كارل بوبر) في فلسفة العلم بأنّ التقدّم العلميّ يقع حين تحلّ نظريّة قابلة للدحض محلّ نظريّة دُحضت فعلًا. ويقع هنا تجاوز مهمّ للتصوّرات السابقة، إذ إنّ المعرفة العلميّة قبل (كارل بوبر) كانت محكومة بمنطق التبرير المتمثل في الاستقراء Induction المعتمَد في المنظور الوضعي عند (كارناب) ومدرسة فيينا، أي البحث عمّا يثبت صحّة المعرفة العلميّة وتميّزها، ثم جاء (كارل بوبر) بمعيار قابلية الدحض Falsifiability، فأصبحت المعرفة العلميّة محقّقة لعلميّتها إذا كانت قابلة للدحض والتكذيب لتعيين القصور والخطأ لتحلّ محلّها –في يوم ما– معرفة أكفأ. [١٠] ولا يكون ذلك إلا بتعيين المسلّمات السابقة الخطأ المضلّلة، أو اكتشاف لبس وغموض بعض المصطلحات المعتمدة في الإطار النظري السابق، ويعني هذا أنّ كلّ إطار نظريّ مهما كان حديثًا أو مطوَّرًا يتضمن بالضرورة مواطن نقص ذاتية فيه يتعين على اللاحقين مراقبتها لتعديلها أو دحضها.

ونلحظ في هذين التصوّرين أنّ الأوّل منهما يؤول ضمنًا إلى أنّ المعرفة العلميّة ثابتة بما أنّنا في بحث دائم عمّا يثبت صحّتها وقوّتها، وهذا مأخذ واضح. وأمّا التصوّر الثاني فدائم البحث عن مستجدّات المعرفة العلميّة؛ لأنّ المعرفة لا تكتسب صفة العلميّة وفق منطقه إلا إذا كانت ممكنة المراجعة والتفنيد، فهي

في مواجهة دائمة مع الوقائع والتجربة.

وفي سياق التفسير الثوريّ لطبيعة التقدّم العلميّ يحاول (توماس كون) أن يوجِدَ صياغة أكثر تصالحًا مع أصحاب التفسير التراكميّ، إذ يميّز بين تقدُّم العلم القياسيّ والاعتياديّ من جهة وبين المراحل الثوريّة في هذا التقدّم من جهة أخرى، ويتّضح تفسيره بافتراضه أنّ العلم في تاريخه يصحّح أخطاءه مع مرور الزمن بالتنقيح المعرفيّ المستمرّ لمضمون النظريّات ضمن إطار النموذج القياسيّ للعلم، فهناك عدد من الصيغ للنظريّات التفسيريّة التي تؤول وتختزل في نموذج إرشاديّ واحد يحتويها كما تختزل صيغة (فعل) عددًا كبيرًا من الأفعال، نحو: نصر وذهب وباع وقال ... . ويقول لنا تاريخ العلم –من وجهة نظر (كون)– إنّ النماذج العلميّة تبدو في مرحلة معيّنة غير قادرة على التعاطي مع الظواهر وتفسيرها فيقع التخلّي عن النموذج القديم إلى نموذج علميّ جديد وتحدث ثورة في العلم تغيّر طبيعة النظرة إلى العالم ثم تقبل الجماعة العلميّة هذا النموذج الجديد، وتكون له السيادة شيئًا فشيئًا مع تلاشي النموذج العلميّ القديم. وينبثق من مرحلة الانتقال من النموذج العلميّ القديم إلى النموذج العلميّ الجديد تقليد جديد للعلم القياسيّ في لحظة تغيير ثوريّة؛ لأنّها إعادة بناء المفاهيم الأساسيّة بصورة كليّة بإحداث العلماء تغيُّرًا في مخطَّطات تفكيرهم ليروا الأشياء القديمة بطريقة جديدة، فتكون روح العلم بهذا التصوّر تصحيح المعرفة، وتوسيع نطاقها. ويكون التقدم التراكمي مُؤدّيًا إلى قفزات ثورية بمقتضى العلاقة التبادليّة المنعقدة بين النموذج العلميّ وظواهر الواقع ومعطياته إذ تصل العلاقة بينهما إلى انسداد وأزمة، فتحدث قفزة ثوريّة تكون نفسها نقطة بدء جديدة لتطوّر تراكميّ آخر.

نلحظ إذن أنّ (توماس كون) يميّز في سياق تفسيره للتقدّم العلميّ بين تطوّر العلم العادي ونموّه داخل إطار النموذج القياسيّ للعلم الذي يقبله المجتمع العلميّ في مرحلة ما، وبين تطوّر العلم الثوريّ إذ يتحطّم النموذج العلميّ ليحلّ محلّه نموذج قياسيّ ذو أطر مختلفة.(١١)

ونشير في هذا السياق إلى التصوّر الذي يجب أن ننطلق منه في تصوّرنا للعلاقة بين الظاهرة ووصفها العلميّ؛ فإنّ التسليم بكون العلم غيرَ قارٍّ يقتضي أن يكون الوصف العلميّ لظاهرة ما قريبًا له في حقيقته دون أن نعتقد المماثلة بينهما في أيّة مرحلة من المراحل، فكلّما تطوّر العلم وتقدّمت النظريّات اقتربنا إلى الحقيقة، فالعلم يتقدَّم على الدوام مقتربًا من الحقيقة بحسب ما يراه كارل بوبر، ويقودنا هذا إلى معيار النزعة التكذيبية في روز الأقوال العلميّة عن غيرها، إذ تُعدُّ النظريّات السابقة التي حلَّت نظريّاتٌ أخرى محلَّها نظريّاتٍ كاذبةً –بتأويلٍ ما– في ضوء نظريّاتنا الراهنة، وأمّا النظريّات الراهنة فهي نظريات قابلة للتكذيب والدحض إذا أردنا أن نجعلها في دائرة العلم. وتكون بذلك النظريّاتُ العلميّة اللاحقة عندهم أكثرَ اقترابًا إلى الحقيقة من النظريّات السابقة وإن كانتا كاذبتين؛ من ذلك المقارنة على سبيل التمثيل بين نظريتيّ (غاليلو غاليلي) و(نيوتن) رغم أن كليهما قد

تجاوزه العلم. [١٢]

ومن البدهيّات في الساحة العلميّة ما أحدثه (كوبرنيكوس) و(كيبلر) و(غاليلو غاليلي) على سبيل التمثيل من تحوّلات في تصوّر طبيعة الكون وتبديد الاعتقاد بمركزيّة الأرض إلى القول بمركزيّة الشمس. ويعدُّ هذا تمثيلًا مهمًّا لما تحدثه التطوّرات العلميّة من اختلاف في تصوّر العلماء للعالم الخارجيّ. ويتمثّل هذا التحوّل في التصوّرات كذلك في خرائط العالم التي أنجزتها الأمم في العصور القديمة، وما لحق هذه الخرائط من تعديلات وتحوّلات بعد ذلك حتى وقتنا الحاضر. إنّ الظاهرة المدروسة قارّة وثابتة لم تتغيّر ولكنّ التغيّر يحدث في تصوّرات العلماء للظاهرة تبعًا لنتائجهم التي يصلون إليها بعد دراساتهم ومحاولات تطويرها المستمرّة بالوسائل العلميّة المعروفة.

يُحدِثُ التطوّرُ العلميُّ إذن تغيُّراتٍ متعدّدةً، منها ما ذكرناه آنفًا من التغيّر في تصوّر ظاهرةٍ ما، ومنها أيضًا أنّه يحدث تغيُّرٌ –بمقتضى ما يجدُّ من تطوّرات علميّة– في المادة المدروسة، فيكون هناك توسيع للمادة التي يدرسها الباحث أو تضييق، فتدخل ظواهر لم تكن تدرس، أو تخرج ظواهر كانت ضمن الاهتمام العلميّ وفق منطلقات نظريّة معيّنة يحدّدها أصحاب ذلك العلم.

النموذج العلميّ في اللسانيّات البنيويّة[١٣]:

اختلف اللسانيّون في تحديد المرحلة التي تُعدُّ البداية الحقيقية لعلم اللسانيات، ولكن يمكن أنْ نتوقّف عند المراحل التي كانت الدراسة اللغويّة فيها داخلة في الحقول المعرفية الأخرى تأثُّرًا بها أو تأثيرًا فيها بعد أنْ كانت قبل ذلك أشبه ما تكون بالتأمّلات الفلسفيّة التي تحاول فهم ظاهرة اللغة وتفسيرها.

كانت نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر منعرجًا مهمًّا في دراسة اللغة في الغرب، ومنطلق ذلك كان ما اكتشفه علماء اللغة –بعد اكتشافهم اللغة السنسكريتيّة– من وجود تشابهات بين لغات متعدّدة، كاللغة الإغريقيّة واللغة اللاتينيّة واللغة السنسكريتيّة. وكانت هذه الملاحظات التي احتفى بها اللغويّون آنذاك واقعة تحت تأثير حفاوة علميّة بما حقّقه علماء الأحياء وبخاصّة مع (داروين Darwin) إذ حاولوا تفسير الظواهر المختلفة في الوجود الواقعيّ بقانون التطوّر. وبما أنّ هذا القانون انطلق من أحد العلوم الطبيعيّة هو علم الأحياء فإنّ علماء اللغة حينئذٍ عَدُّوا اللغة ظاهرة طبيعيّة تناظر الحيوانات، والنباتات، وغيرها من ظواهر الطبيعة؛ فافترضوا أنها –أي اللغة– يجري عليها ما يجري على الظواهر الطبيعيّة. لذلك تكون اللغة خاضعة لقانون التطوّر فهي ظاهرة تتشكّل وفق قوانين محدّدة، وتخضع للتطوّر ثم الانقراض التدريجيّ. ونجد مظاهر ذلك فيما أنتجته اللسانيّات التاريخيّة كالقول بالعائلات اللغويّة، وغيرها.

وإذا أردنا فهم اللسانيّات البنيويّة ومنطلقاتها فعلينا فهم الجوانب التي رأى اللسانيّون فيها قصورًا في الاتّجاه التاريخيّ، ومن أهمّ هذه النقود أنّ هناك خطأً في تنزيل ظاهرة اللغة ضمن عالم الوجود أدّى إلى خطأٍ في فهمها؛ لأنَّ التاريخيّين انطلقوا من فرضيّة انتماء اللغة

إلى عالم الطبيعة فطبَّقوا عليها قوانين الظواهر الطبيعيّة، فانتهى ذلك بهم إلى افتراض نتائج تفسيريّة مخالفة للظواهر المدروسة، إضافة إلى أنَّ الاهتمام بالجانب التطوّريّ يتطلَّبُ الاعتماد على معطيات الماضي وبناء الفرضيَّات عليها؛ لذلك يصعب اختبارها لمعرفة قوّتها التفسيريّة. (١٤)

نستطيع إذن أن نحدّد مظاهر القصور التي خلَّفها الدرس اللغويّ التقليديّ، والاتجاه التاريخيّ –من وجهة نظر اللسانيّين البنيويّين– بالقلق من النتائج التي وصل إليها أسلافهم وتشكيكهم في سلامتها. لذلك قال دي سوسير: «إنّ موضوع الألسنيّة الحقيقيّ والوحيد إنّما هو دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها»(١٥)، وسبقه في هذا التصوّر (فرانسيس بيكون) إذ رأى أنّ المعرفة العلميّة وفهم الطبيعة تبدأ بالرجوع إلى الطبيعة نفسها لا إلى كتابات أرسطو.(١٦) ويعود هذا التحرُّز إلى أسباب، أحدها ذاك الظرف التاريخيّ الذي واجه فيه الإنسان في القرن السادس عشر آنذاك صدمات معرفيّة بعد أحداث تاريخيّة متعدّدة أحدها الكشوف الجغرافيّة، فجعلته يراجع مسلّماته ويبحث عن سبل جديدة تعينه على الوصول إلى الحقيقة العلميّة بشكل صحيح وموضوعيّ. وبعد هذا نجد في حقل اللسانيّات أنّ مسألة (الموضوعيّة) أصبحت هي الهاجسَ الذي سيطر على الساحة العلميّة في القرن العشرين انطلاقًا من ظرف تاريخيّ اكتشف فيه اللسانيّون –إذا أردنا أن نكتفي بهذا الحقل العلميّ– أخطاء الأنحاء التقليديّة التي اطّلعوا عليها في وصف ألسنتهم. إضافة إلى محاولة التخلّص من مرحلة القوميّات التي سادت في القرن التاسع عشر وما تركته من آثار في الدرس اللغويّ. فكان ذلك «بداية مرحلة جديدة تميّزت بالرغبة في تشييد الصروح العلميّة، وذلك ضمن مشروع أوروبيّ ضخم ساهم فيه العلماء من كلّ التخصّصات، واتّسم بالتطلّع إلى القيام بثورات كبرى تأتي على الموروث إلا ما كان يخدم هذا الهدف؛ فشاهدنا ثورات عميقة في علوم ظلّت تلوك أفكار النهضة. حدث ذلك في الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيّات، وفي المنطق وعلوم اللغة وعلوم المجتمع وعلم النفس وغيرها».(١٧)

وكان من أهمّ مظاهر تلك الفترة التاريخيّة الرغبة الملحّة لدى المشتغلين بالعلوم في ضبط حدود كلّ علم لتجاوز ما كان سائدًا في الدراسات التقليديّة من التباس وتداخل بين العلوم؛ لذلك اهتمّ دي سوسير بضبط حدود علم اللسانيّات ورسم غاياته، إذ نجد أنّه كان يرغب في الارتقاء بعلم اللسانيّات إلى مصافّ العلوم الصحيحة بما لها من مبادئ كونيّة ليتجاوز بذلك خصوصيّة الدراسات اللغويّة التقليديّة. كما أنّ الإضافة التي ألحَّ عليها دي سوسير تتمثّل في فكّ الالتباس الحاصل بين حقل الدراسة اللغويّة والعلوم الأخرى الملاصقة في الدراسات السالفة؛ لذلك اهتمَّ بالتمييز بين علم اللسانيّات وغيره من العلوم كالفيلولوجيا –على سبيل التمثيل–، فهو –أي الفيلولوجيا– يأخذ معطيات اللغة وسيلة لغاية أخرى متمثّلة في دراسة حضارات الأمم؛ لذلك أصبحت عدد من القضايا من قبيل: التفاضل بين اللغات خارج حدود علم اللسانيات؛ لأنها

خارجة عن حدود العلم الذي ضبطه البنيويّون وأشرنا إليه سالفًا.

وقد كان هذا التصوّر لطبيعة علم اللسانيّات لدى البنيويّين باعثًا لإجابات جديدة عن أسئلة سابقة، وكانت الأسئلة تتلخّص حول سؤال كبير:

كيف نتجنّب قصور الدراسات اللغويّة التقليديّة والدراسات التاريخيّة ونسلك سبيل المعرفة اللسانيّة الصحيحة؟

وكانت الإجابة عن ذلك تتطلّب في نظرهم إعادة النظر في المنهج المفترض اتّباعه في دراسة اللغة، وكذلك إعادة النظر في المادّة التي يجب على اللسانيّ أنْ يستقي منها اللغة؛ لذلك طرح في اللسانيّات البنيويّة سؤالان:

١. **ما الوقائع اللغويّة التي ينبغي اعتمادها؟**
٢. **ما المنهج الذي يجب اعتماده في دراسة اللغة حتى نصل إلى نتائج علميّة موضوعيّة؟**

لقد أحدث البنيويّون عددًا من المراجعات لما يمكن أن يدخل ضمن حدود العلم وما يجب أن يخرج عنه، فنجد أنّ عددًا من القضايا التي كانت تدخلها الدراسة اللغويّة وتحديدًا تلك القضايا الميتافيزيقيّة أصبحت خارج حدود البحث اللسانيّ، فلم تعدُّ قضايا من قبيل: التفاضل بين اللغات، أو نشأة اللغة واللغة الأولى داخلةً ضمن موضوع الدرس اللسانيّ، وكان الدافع لذلك الوفاءَ للمنهج العلميّ وإبعاد القضايا التي يفقد اللسانيّ فيها القدرة على الوصول إلى معطيات تمكّنه من الوصول إلى نتائج علميّة، ويعود هذا التصوّر البنيويّ إلى فرضيّة رئيسة تُسيّر أعمالهم وهي أنّ المعرفة العلميّة كامنة في معطيات الواقع اللغويّ نفسها.

ونجد كذلك أنّ من الأسس التي قامت عليها اللسانيّات البنيوية الرفض التامّ للجانب التفسيريّ، فالعلم عندهم مقتصر على وصف الظواهر كما ندركها.[١٨] وقد كان الدافع لهذه النزعة التجريبيّة أنّ التفسير لديهم نوع من أنواع الميتافيزيقا والرجم بالغيب، وهذا ممّا استبعده البنيويّون حتى تكون نتائجهم وأحكامهم موضوعيّة ليتجاوزوا القصور الذي كان يشوب الدراسة اللغويّة قبلهم.

وفي الوقت نفسه نجد أنّ البنيويّين يوسّعون المعطيات اللغويّة التي يدرسها اللسانيّ بعد أنْ كانت مقتصرة على الألسنة ذات الحضارات الكبرى، ويبدو هذا واضحًا في قول دي سوسير: «إنّ مادّة الألسنيّة تتكوّن بادئ ذي بدء من جميع مظاهر الكلام البشريّ سواء تعلّق الأمر بكلام الشعوب المتوحّشة أو الأمم المتحضّرة، في العصور العتيقة أو الكلاسيكيّة أو في عصور الانحطاط. والمعتبر في كلّ عصر من هذه العصور ليس الكلام الصحيح والكلام الأدبيّ فقط، ولكن جميع أشكال التعبير»[١٩]، وقد أسهمتْ اللسانيّات البنيويّة في أمريكا خاصّة بإغناء البحث اللسانيّ بمادّة لغويّة غنيّة مستمدّة من ألسنة غير هنديّة–أوربيّة. [٢٠]

العلم المحتذى:

نشير ابتداء في هذا السياق إلى أنّ دي سوسير –كما أسلفنا– كان ينظر إلى العلوم الصحيحة بوصفها

النموذج الذي يجب أن يطمح علم اللسانيّات في الارتقاء إلى مصافّها بتجاوز خصوصيّة الدراسات اللغويّة التقليديّة إلى بناء علم كونيّ. ونفصل هذا بوضوح عن أمر آخر هو تصوّر البنيويّين لطبيعة اللغة، ونذكّر هنا أنّ التصوّر البنيويّ لطبيعة اللغة أحدث تحوّلًا من كونه يعدُّ اللغة إحدى الظواهر الطبيعيّة التي تسري عليها ما تسري على ظواهر الطبيعة من أنظمة وفرضيات إلى النظر إليها بوصفها ظاهرة اجتماعيّة مع التذكير بضرورة الفصل بين ما هو فرديّ (الكلام) وما هو اجتماعيّ (اللسان). (٢١) ويظهر هذا الموقف البنيويّ في ما ذكره إدوارد سابير (E.Sapir) عن حقيقة اللغة والمناظرة بينها وبين المشي لتبديد الوهم الذي يحيط بالتعرف على حقيقة ظاهرة اللغة، فيختصّ الطفل بمجموعة من العوامل البيولوجيّة التي تفضي به إلى المشي، وأما اللغة فتعود إلى كونه نشأ في مجتمع أكسبه تعلّم لغة ما. ويستدلّ لهذا الرأي بأن محيط الطفل مهما تغيّر فإن طريقة مشيه لن يحدث فيها تغيير، بخلاف اللغة التي ستظل متغيّرة بتغيّر محيط الطفل الذي سينشأ فيه؛ فاللغة عنده ليست وظيفة غريزيّة، وإنما هي وظيفة ثقافيّة اكتسابيّة.(٢٢) وانطلاقًا من هذا التصوّر الذي يعدُّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة نجد أنّ الدراسة اللغويّة وعلم الاجتماع أصبحت بينهما صلة، وصار للدراسة اللغويّة تبعًا لهذا الافتراض –الذي يعدُّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة– سماتها ضمن هذا الاتجاه البنيويّ، وأشهرها التصوّر اللسانيّ لطبيعة العلامة اللغويّة (أو علاقة الدليل اللغويّ بمدلوله)، وقيام الرؤية البنيويّة في دراسة اللغة على مفهومي (النظام) و(القيمة). ويجعل هذا التصوّر الدراسة اللغويّة داخلة ضمن اتّجاه أعمّ هو (السيميائيّات) الذي يهتمّ بدراسة العلامات _أيًّا كانت– في الحياة الاجتماعيّة. ويؤول هذا التصوّر إلى أنّ اللغة خاضعة لمواضعات اعتباطيّة تحكم طرائق استعمال اللسان وأوجهه المتعدّدة التي يكتسبها الفرد من محيطه، وعلى اللسانيّ إذا أراد أن يدرس اللغة تقديمُ وصف لائق واكتشاف البنية الداخليّة التي تحكم اللسان المدروس انطلاقًا من معطياته الملموسة؛ لذلك كان لـ(المتن اللغويّ أو المدوّنة اللغويّة) قداسة ومرجعيّة مهمّة عند البنيويّين.

ولا يغيّر اختلاف (بلومفيلد) والسلوكيّين عامّة مع افتراض أنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة من كون المعرفة اللسانيّة لدى الفريقين كامنة في معطيات اللغة الخارجيّة، أو ما أسماه تشومسكي اللغة المجسَّدة(٢٣)، إذ إنّ البنيويّة الأمريكيّة مع (بلومفيلد) احتذت علم النفس السلوكيّ الذي أسّسه (واطسون)، وكان يروم وضع علم نفس موضوعيّ يستبعد كل مظاهر الاستبطان والذاتيّة، ويريد تفسير مظاهر السلوك الإنساني بناء على المعطيات الخارجيّة بوصفها عددًا من المثيرات والاستجابات، وتبنّى (بلومفيلد) السلوكيّة ليفسر بها مظاهر السلوك اللغويّ عند الفرد المتكلّم. (٢٤)

ونخلص إذن إلى أنّ النموذج العلميّ البنيويّ مبنيّ على التسليم بأنّ المعرفة اللسانيّة كامنة في معطيات

اللغة الملموسة وقطع الصلة بكلّ ما هو خارج عن وقائعها المادّية. وكان هذا الأساسُ واقعًا تحت تأثير الحذر الشديد من خرم شرط (الموضوعيّة) وتحيّزات الباحث لرغباته الذاتيّة مع ضرورة الاكتفاء بالجانب الوصفي القائم على جمع المعطيات وتصنيفها؛ لأنّ كلّ ما هو خارج الملاحظة لا يقبل الخضوع للوصف العلميّ من وجهة نظرهم؛ لذلك كان هناك احترازٌ من المعنى بإقصائه كما نجده في البنيويّة الأمريكيّة، أو الوعي بإشكاليّته ووضع الضوابط التي تقي الباحث من الوقوع في مزالقه كما نجده عند هيلمسليف.

النموذج العلمي في اللسانيّات التوليديّة: (٢٥)

ارتبط اسم تشومسكي بالثورة على البنيويّة بوصفه العالم الذي صوّب سهام نقده إلى الأسس التي قامت عليها اللسانيّات البنيويّة ضمن طرح علمي لا يتوقف عند حدود اللسانيّات، وإنّما يحدث تغيُّرًا في المرجعيّات المعرفيّة التي كانت سائدة حتى خمسينيّات القرن الماضي وتأسّست عليها عدد من النظريّات التي تنتمي إلى علوم مختلفة. (٢٦)

وتمثّلت الثورة المعرفيّة في اللسانيّات التوليديّة على التصوّر السائد للعلم بكونه التصوّر الذي يعتقد أنّ العمل العلميّ نشاط يقوم على جمع المعطيات وتصنيفها وربط قوانينها بالتجربة والممارسة. (٢٧)

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنّ تطوّر النظرّيات العلميّة ومراجعتها تكون وفق اتّجاهين:

- المراجعة التي تكون للنظريّة نفسها من حيث قيمتها الداخليّة، والوظيفة التي يجب أن تضطلع بها.
- المراجعة التي تكون راجعة إلى عجز النظريّة عن تقديم وصف علميّ لبعض الظواهر وتفسيرها، فهو راجع إلى معاندة بعض الوقائع للنظريّة.

ونحاول في هذا السياق أن نبيّن قصور الاتّجاه التجريبيّ الذي تنضوي تحته اللسانيّات البنيويّة، ثم نعرض القصور الذي رآه تشومسكي في اللسانيّات البنيويّة من جهتين: نقد الجانب النظريّ في اللسانيّات البنيويّة، ثم نقد الجانب الإجرائيّ فيها.

١-٣- الإشكالات النظريّة للاتّجاه التجريبيّ:

تبدو الملاحظة الأولى التي وُجّهت للتأسيس الذي يقوم عليه الاتّجاه التجريبيّ متمثّلة فيما يمكن أن نسمّيه "**مفارقة عموم القاعدة ومحدوديّة التجربة**"، وقد طرح (آلان شالمرز) هذا الإشكال في قوله: «فبأيّ الطرق يتمّ الانتقال من المنطوقات المفردة الناتجة عن الملاحظة إلى التعابير الكلّيّة التي تشكّل المعرفة العلميّة؟ وكيف نبرّر هذه الإثباتات ذات المدى العامّ جدًّا وغير المحدود والتي تكوّن نظريّاتنا مستندين على حجّة محدودة مكوّنة من عدد محدود من منطوقات الملاحظات؟».(٢٨) نلاحظ أنّ الإشكال يتمثّل في القصور الذي يبدو فيه الدليل الاستقرائي، إذ لا يصحُّ تعميم سلسلة محدودة من منطوقات الملاحظة الفرديّة في صورة قانون كلّيّ.

وأما الملاحظة الثانية التي وُجِّهَتْ للاتّجاه التجريبيّ فتتمثّل في التشكيك بالنتائج التي تمدّنا بها الملاحظة؛ لأنّ الملاحظة قائمةٌ على الحواسّ، والتكوين البيولوجيّ للحواسّ وكيفيّة عملها بارتباطها بالدماغ لا يسمح بنقل

المعطيات في الواقع كما هي في حقيقتها. ويذكر العلماء قديمًا وحديثًا للاستدلال على هذا القصور عددًا من الشواهد التي تؤكّد عدم الثقة بما تنقله الحواسّ.[٢٩] ويؤكّد هذا أنّ معرفة المُعطى العلمي تكون دائمًا ضمن إحداثيّات نظريّة محدّدة، فالحواسّ على صدقها تمدّنا بمعطياتٍ تكيّفها خصائصُ الحواسّ وحدودُها، ونجد ذلك جليًّا في الأصوات المدركة والأصوات غير المدركة، فتوجد أصواتٌ لا نسمعها؛ لأنها دون الحدّ الأدنى السمعيّ البشريّ، وتوجد كذلك أصواتٌ تتجاوز حدود طاقة الأذن البشرية، ونقيس على ذلك حاسّة الإبصار وإدراكها للألوان.

وقد أصبحت علوم الإدراك أكثر تطوًّرًا فكشفت آليات الإدراك البشري، وليس هذا سياق نتوخّاه في البحث؛ فنكتفي بالإشارة إلى قصور الحواسّ بما يجعلنا غير مطمئنّين إلى ما تمدُّنا به الملاحظة، ودحض فرضية التجريبيّين أن بناء العلم على الملاحظة يجعلنا أكثر موضوعيّة؛ لأنَّ «ما يراه الملاحظون–أي التجارب الذاتيّة التي يعيشونها عندما يرون شيئًا أو مشهدًا– لا تحدّده الصور التي ترتسم فوق شبكياتهم فقط، بل تحدّده أيضًا التجربة والمعرفة والحالة العامّة للملاحظ».[٣٠] ويؤول هذا إلى أنّ ذات الباحث تسهم في تكوين المعرفة المبنيّة على الملاحظة والتجربة، ويعني هذا أنّ التجريبيّين واقعون فيما حاولوا أن يتحاشوه.

١-٤- نقد الجوانب النظريّة في اللسانيّات البنيويّة:

تأسيسًا على ما أشرنا إليه من نقود وُجِّهتْ إلى الاتّجاه التجريبيّ في شكله العامّ سنجد أنّ هناك عددًا من المشكلات التي واجهها اللسانيّون البنيويّون، ولا شكَّ أن اسم (تشومسكي) سيكون حاضرًا في المشهد جميعه إذا نوقشت هذه المسائل؛ فهو الذي وجَّه سهام نقده للمنطلقات البنيويّة في كتابه المنشور عام ١٩٥٧م بإشارته إلى السمات التي يجب أن تتوفّر في النظريّة العلميّة، إذ قال: «وكلّ نظريّة علميّة لا بدَّ أنْ تعتمد عددًا محدودًا من الملاحظات، وتحاول تفسير الظواهر هذه، ثم التكهّن بظواهر جديدة عن طريق صياغة قواعد عامّة طبقًا لتراكيب فرضيّة كما هو الحال بالنسبة لـ(الكتلة) و(الإلكترون) في الفيزياء مثلا»[٣١] نجد أنّ تشومسكي في هذا النصّ يوجّه نقده المباشر للبنيويّين التوزيعيّين في نقطتين مهمّتين:

- أنّ الملاحظات لا تمدُّنا وحدها بالمعرفة العلميّة؛ لذلك يجب تجاوزها إلى غيرها إذا أردنا بناء نظرية علميّة، ثم ننزّل الوقائع والملاحظات التي يمدّنا بها الواقع منزلتها اللائقة بها.
- إدخال البُعْدِ التفسيريّ ضمن حدود العلم اللسانيّ بعد أنْ كان الاتّجاه البنيويّ مكتفيًا بالوصف، فلا بدَّ للمعرفة العلميّة أن تكون قادرة على التنبُّؤ بظواهر مماثلة انطلاقًا من القواعد العامّة.

وقوَّض تشومسكي كذلك المرجعيّاتِ البنيويّة الأمريكيّة بشكل مباشر ومحدّد ضمن نقاش أعمَّ له مع أصحاب المدرسة السلوكيّة وأنصارها. وكان النقد الذي وجّهه (تشومسكي) لعالم النفس (سكينر) بعد نشر الأخير في نهاية خمسينيّات القرن العشرين كتابه (السلوك

اللغويّ) الذي يتّخذ المذهب السلوكيّ أساسًا له في التفسير أحدَ النقود التي قوّضت المنطلقات السلوكيّة التي كان يستند عليها اللسانيّون الأمريكيّون أمثال (بلومفيلد) ومن جاء بعده من البنيويين أمثال: (تراغر)، و(بلوتش)، و(هوكيت)، و(نيدا)، و(هاريس) وغيرهم، وكانت قضيّة (اكتساب اللغة) هي المدخل التي انطلق منها تشومسكي لمراجعة أقوال السلوكيّين وتجاوزها. [٣٢]

فقد استند تشومسكي في نقده للسلوكيّين بقصور منطلقاتهم القائمة على ثنائية (المثير والاستجابة) على قدرة الطفل ذي السنوات الثلاث، أو الأربع على تأويل عدد كبير جدًّا من الجمل التي ليس له تجربة سابقة معها، وقدرته كذلك على إنتاج عدد غير محدود من الجمل الجديدة التي لم تكوّنها لديه التجربة. ثم ينطلق تشومسكي كذلك من تمييز مهمٍ يقيمه –تبعًا لـ(ديكارت)– بين الإنسان من جهة والحيوان والآلة من جهة أخرى[٣٣]؛ فلئن بدا التفسير السلوكيّ القائم على فرضيّة (المثير والاستجابة) ناجعًا في تفسير سلوك بعض الحيوانات بالتنبُّؤ بسلوكها انطلاقًا من مثيرات معيّنة في حالات محدّدة فإنّ هذه الفرضيّة لا يمكنها التنبُّؤ بالسلوك اللغويّ الإنسانيّ انطلاقًا ممّا تمليه التجربة علينا بتعدّد الاستجابات الإنسانيّة لمثير واحد، وتكون النظريّة بذلك فارغة لا معنى لها. [٣٤]

وتقوم هذه التفرقة التشومسكيّة بين الإنسان والحيوان والآلة على الفارق البيولوجيّ بينهما؛ فينطلق تشومسكي من هذه الملاحظة إلى القول بوجود الخاصّيّة (الإبداعيّة) لدى الإنسان. والقول بهذه الخاصيّة الفريدة لدى الإنسان يجعل فرضيّات السلوكيّين عاجزة عن تفسير سلوكه اللغويّ.

فقد أصبحت هذه الخاصيّة (الإبداعيّة) هي الفرضيّة القادرة على تفسير قدرة الإنسان على إنتاج ما لا تناهي له من الجمل انطلاقًا من أدوات اللغة المحدودة، وهو ما لا يتوفّر للحيوان أو الآلة، فهما لا يستطيعان الاستجابة لكلّ الاحتمالات والمواقف التي لا حدَّ لها، ولا يتصرّفان إلا بحسب المدخلات التي تحدّد استجابتها للمثيرات المحدّدة؛ لذلك يعدُّ (فردريك ماكس مولر) اللغةَ حدود مملكةِ الإنسان التي لن تجرؤ بهيمة على اجتيازها. [٣٥]

ويؤول هذا الافتراض إلى أنّ اللغة عضو بيولوجيّ لدى الإنسان في الدماغ، فهو جهاز يشتغل كأجهزة الإنسان الأخرى كالإبصار ونحوه. وتكون اللسانيّات بهذا المفهوم ذات إسهام مهمّ في دراسة الطبيعة البشريّة وفهمها؛ فمتى تقدّمنا في معرفة اللغة تقدّمنا في معرفة الطبيعة البشريّة، والعكس كذلك. [٣٦]

١–٥– نقد الجوانب الإجرائيّة في اللسانيّات البنيويّة:

يمكن الاعتقاد بأنَّ لدى تشومسكي نظرة للسانيّات البنيويّة تتلخَّصُ في كونها قد راكمت من المعرفة اللسانيّة ما أنتجت به علمًا مفيدًا وأضحى الأفق اللسانيّ بعد ذلك يعاني انسدادًا يجب أن تتجاوزه اللسانيّات من الاقتصار على الملاحظة والجانب الوصفيّ إلى الاهتمام بالقضايا التي يمكن أن يحقّق فيها علم اللسانيّات تقدّمًا في معرفة طبيعة اللغة وفهم

آليات اكتسابها واستخدامها.

وقد وجَّه تشومسكي عام ١٩٥٧م في كتابه (البنى التركيبيّة) نقدًا للتحليل بواسطة المكوّنات المباشرة ببيانه القصور الذي يعتري هذا النموذج في تحليل بعض الجمل. ويمثّل الإشكال في نموذج المكوّنات المباشرة بعدم قدرته على المناظرة بين الترتيب الخطّيّ للجملة والترتيب البنيويّ؛ لأنّ التحليل بالمكوّنات المباشرة معنيٌّ بالترتيب الخطّي فقط في تحليل الجمل دون أن يكون هذا التحليل موافقًا للترتيب البنيويّ أو البنية العميقة للجملة فيقع هذا النوع من التحليل في إشكالات من قبيل: عدم قدرته على رفع اللبس في الجملة؛ لذلك أدخل تشومسكي التحويلات لتكون قادرة على التوفيق بين الترتيب الخطيّ (البنية السطحيّة) والترتيب البنيويّ (البنية العميقة). [٣٧]

١-٦- موضوع البحث اللسانيّ في اللسانيّات التوليديّة:

أعادت اللسانيّات التوليديّة الاعتبار إلى كثير من التقاليد الفلسفيّة واللغويّة القديمة بجعل موضوعاتها قضايا يجب أن يهتمّ بها البحث المعاصر بعد أن كانت مقصاة من البحث إلى حدود خمسينيّات القرن العشرين.[٣٨] وفي السياق نفسه أبدت اللسانيّات التوليديّة نقدًا لما كان موضوعًا للبحث اللسانيّ وما أثمرته من نتائج لتحدّد من خلاله الموضوع الذي يجب أن تهتمّ به الدراسة اللسانيّة في هذا السياق، قال تشومسكي: «وسرعان ما كشفت المحاولات المبكرة لتنفيذ برنامج النحو التوليديّ أنّ كثيرًا من الخصائص اللغويّة الأساسيّة لم تلاحظ حتى في اللغات التي دُرست بكثافة، وأنّ أكثر الأنحاء التقليديّة تفصيلًا وشمولًا، والمعاجم التقليديّة لم تتجاوز ظاهر اللغة، وظلّت خصائص اللغة الأساسيّة مفترضة طوال تلك الفترة لكنّها لم تدرك ولم يعبَّر عنها. وهذا ملائم جدًّا إن كان الهدف من الدراسة مساعدة الناس على تعلّم لغة ثانية، أو اكتشاف المعنى المتواضَع عليه للكلمات أو الطريقة التي تُنطق بها أو تحصيل فكرة عامّة عن الكيفيّة التي تختلف بها اللغات بعضها عن بعض. أمّا إن كان الهدف فهم الملكة اللغويّة والحالات التي يمكن لها أن تتّخذها فلا يمكن أن نفترض ضمنيًّا (ذكاء القارئ). بل إنَّ هذا هو موضوع الدراسة بدلًا من ذلك».[٣٩]

وأصبح الاهتمام متوجِّهًا في البحث اللسانيّ التوليديّ إلى ما يحقّق وحدة اللغات البشرية بعد أن كان البحث اللسانيّ قبلها متوجِّهًا إلى خصائص اللغات المختلفة تبعًا لما تبدو عليه في ظاهرها من اختلافات في خصائصها الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة والمعجميّة. وكان الدافع للاهتمام بالمظهر الكلّي في اللغات المختلفة ما أملته المنطلقات التوليديّة بعد التفكير في (مشكل أفلاطون)[٤٠] أنّ اللغة جهازٌ بيولوجيّ لدى الإنسان مساوٍ للأجهزة البيولوجيّة الأخرى عنده، ويكون نموّه قريبَ الشبه بنموّ الأعضاء بشكل عامٍّ. فيبدو اكتساب اللغة شيئًا حادثًا للطفل لا شيئًا يتعلّمه دون إنكار لأهميّة البيئة اللغويّة وأثرها.

ويضع تشومسكي إطارًا يحدّد الآليّة التي تكوّن اللغة

وتحدّد العلاقة بين الجانب الفطريّ والجانب المكتسب، ويتمثّل ذلك بأنّ المسار العامّ لتكوّن اللغة والسمات الرئيسة لما يحدث في تكوينها محدّدان بالحالة الأولى مسبقًا للغة التي يشترك فيها الناس مهما اختلفت أعراقهم ولغاتهم وهو الممثّل للجانب (الكلّي) من اللغة. فيجب أن تكون اللغات في خصائصها الرئيسة مفصّلة من قماش واحد –بحسب تعبير (تشومسكي)–، ولتحقّق النظريّة اللسانيّة هذه الغاية يجب أن تتوخّى تحقيق شرطين:

١. الكفاية الوصفيّة.

٢. والكفاية التفسيريّة.

ويُعدُّ هذا التوخّي تجاوزًا للسانيّات البنيويّة التي كانت مكتفية بالكفاية الوصفيّة وحدها في حين أن التوليديّة ألحّت على ضرورة الاهتمام بالكفاية التفسيريّة؛ فيجب أن يحقّق نحو لغة ما هذا الشرط ببيان كيفيّة اشتقاق أية لغة من الحالة الأولى عند البشر تحت شروط الحدود التي تفرضها التجربة؛ لتوفّر النظريّة تفسيرًا لخصائص اللغات في مستوى أعمق. (٤١)

ونجد أنّ اللسانيّات بهذا التصوّر التشومسكيّ تخلّت عمّا كان سائدًا في اللسانيّات البنيويّة من التسليم بتعدّد اللغات البشريّة إلى الاهتمام بالنحو الكلّي، وتخلّت عن مرجعيّة الواقع وملاحظة المعطيات لصالح (سليقة المتكلّم أو المستمع المثاليّ أو الفطريّ) انطلاقًا –ممّا أشرنا إليه آنفًا– أنّ إدراك اللغة لدى الإنسان يتجاوز الواقع اللغويّ الذي باشره الإنسان وعايشه إلى الخاصيّة (الإبداعيّة) لديه. فأصبحت اللسانيّات التوليديّة تروم بناء نحو كلّي يحاكي العلميّات الذهنيّة التي تحدث في الدماغ لإنتاج اللغة وتأويلها. وتكون اللغات البشريّة المختلفة بهذا المفهوم معطياتٍ تعين في اكتشاف هذا النحو الكلّي وتقويمه بعد أن كانت اللسانيّات البنيويّة تبني أنحاءها انطلاقًا –بشكل رئيس– من المعطيات الملاحظة التي تمدُّهم بها كل لغة بشريّة، فوقع تحوّل أو ثورة معرفيّة من الاعتقاد بأنّ المعرفة اللسانيّة كامنة في معطيات اللغة ووقائعها الملموسة إلى إعطاء هذه المعطيات منزلة ثانويّة في النموذج العلميّ التوليديّ، ويمكن أن يبيّن هذه التحوّل ويُلخّصه قول (تشومسكي): «إذ تحوّل الاهتمام من ملاحظة السلوك والنتائج المحصّلة منه (كالنصوص) إلى الآليّات الداخليّة التي تدخل في التفكير والفعل. فلا يأخذ المنظور المعرفيّ السلوكَ وما ينتج عنه موضوعًا للدرس، بل مادّة أوّليّة يمكن أن تقدّم لنا أدلة على آليّات الذهن الداخليّة والطرق التي تنفِّذ بها هذه الآليّات الأفعالَ وتؤوّل بها التجربة». (٤٢)

النموذج العلميّ في اللسانيّات الوظيفيّة: (٤٣)

نحدُّ الاهتمام في هذا السياق بالنحو الوظيفيّ الذي قدّمه (سيمون ديك) عام ١٩٧٨م ثم احتذاه في الدراسات العربيّة أحمد المتوكّل وأصبح مشروعه الذي كتب فيه مجموعة من المؤلّفات والأبحاث، وقد اخترنا هذا الحدّ لأسباب، أهمها:

- أنّه اختيار يتلاءم وطبيعة الموضوع الذي نهتمّ به انطلاقًا من كون نموذج (سيمون ديك) الوظيفي يضع ضمن إطاره النظريّ بعض المنطلقات اللسانيّة السابقة

موضع المراجعة والنقد، وسيأتي بيان ذلك.

• أنّه اتّجاه أصبح له حضور في ساحة البحث اللسانيّ العربيّ بما أنجزه أحمد المتوكّل من تطبيق للنظريّة على ظواهر في اللغة العربيّة، وتجاوز التطبيق إلى محاولة الإضافة النظريّة انطلاقًا ممّا اكتسبه من معطيات اللسان العربيّ الذي اشتغل عليه في الجانب التطبيقيّ، إضافة إلى استيعاب أحمد المتوكّل في أعماله لكثير ممّا في الاتّجاه الوظيفيّ من نماذج صوريّة متنوّعة.

ونقدّم –قبل إظهار التحوّل في النموذج العلميّ للسانيّات الوظيفيّة– الخصائص التي تتقاسمها النظريّات اللسانيّة الوظيفيّة وغير الوظيفيّة، وتتمثّل في النقاط الآتية:

١. اللسان الطبيعيّ هو الموضوع الذي تشتغل فيه هذه النظريّات وظيفيّة كانت أو غير وظيفيّة.

٢. ضرورة مجاوزة الوصف إلى التفسير، فهذه النظريّات جميعها تُسلّم بأنّ الدراسة اللسانيّة يجب أن تكون ذات كفاية وصفيّة وكفاية تفسيريّة.

٣. تجعل هذه النظريّات استكشاف خصائص النحو الكلّي للألسنة البشريّة غايةً لها، ثم تفريع الأنحاء الخاصّة عنه لوصف كلّ لسان وحده.

٤. تحاول النماذج الصوريّة التي تفترضها هذه النظريّات وصف (القدرة اللغويّة) وتفسيرها لا (الإنجاز الفرديّ). (٤٤)

النموذج العلميّ في اللسانيّات الوظيفيّة: (٤٥)

لقد كانت الاتّجاهات اللسانيّة بعد خمسينيّات القرن الماضي –وظيفيّة كانت أو غير وظيفيّة– تتقاسم غاية واحدة تتمثّل في استكشاف خصائص النحو الكلّي، وتُسلّم بأنّ معطيات الألسنة البشريّة المختلفة مادّةٌ يُتوسّل بها للوصول إلى هذه الغاية بوصفها صورة جزئيّة لما حدث من عمليّات ذهنيّة تخلق اللغة وتكوّنها. وتمثّل معرفة (المتكلّم/السامع) المثاليّ المشترك والغاية بين هذه الاتّجاهات اللسانيّة المختلفة. ولكنّ تحقيق هذه الغاية والتعرّف على طبيعة هذه (القدرة اللغويّة) أو كشف المعرفة لدى (المتكلّم/السامع) المثاليّ تختلف بين الوظيفيّين وغيرهم، وهذا هو الاختلاف بين الاتّجاهين الوظيفيّ والتوليديّ في تصوّر الجهاز النظريّ الموصل للغاية المتحدة بينهما.

كان التوليديّون يعتقدون أنّ معرفة (القدرة اللغويّة) لدى (المتكلّم/السامع) المثالي تتمثّل في القواعد الصوتيّة، والقواعد الصرفيّة، والقواعد التركيبيّة، والقواعد الدلاليّة (الدلالة المرتبطة بالدلالة اللغويّة الصرف)، وأمّا الجانب التداوليّ، والجانب الوظيفيّ فيُعدَّان داخلين في (الإنجاز اللغوي) أكثر من كونهما داخلين في (القدرة اللغويّة)، وهو (أي الإنجاز اللغويّ) عند التوليديّين جانبٌ في اللغة غيرُ داخل في إطارهم النظريّ إلى حين وضع نظريّة للإنجاز توازي النظريّة المفسّرة لـ(القدرة اللغويّة). (٤٦)

ويمكن أن نعدَّ ما كتبه (جون سيرل) عام ١٩٧٣م هو بداية النقد الذي وُجِّه لتشومسكي في استبعاده الجانب الوظيفيّ للغة، إذ قال: «إنّ معظم المعلقين المتعاطفين

مع نظرية (تشومسكي) قد انبهروا بالنتائج التي تمَّ التوصّل إليها في علم التركيب إلى الحدّ الذي لم يلاحظوا معه كم يتعارض قسم كبير من النظرية مع المفترضات الشائعة المتعلّقة باللغة. فاللغة بالنسبة للحسّ العامّ مكيّفة لأداء وظيفة الاتّصال. كالقلب تقريبًا المكيَّف هو أيضًا لأداء وظيفة ضخّ الدم. ومن الممكن في الحالتين دراسة البنية بصورة مستقلّة عن الوظيفة، ولكن من الخطأ وغير المجدي القيام بذلك لاتّصال الوظيفة والبنية بعلاقات وثيقة».[٤٧]

ويبني (سيرل) حجّته بأنّ تاريخ تطوّر اللغة الإنسانيّة منذ بداياتها أمر غير معلوم، ولكن انطلاقًا من عدد من الملاحظات يعتقد أنّ من الملائم افتراض التأثير الحاصل بين بنيتها ووظيفتها في الاتّصال في رسم شكل للغة الإنسانيّة. ويواصل (سيرل) استدلاله ممّا شاع في كتب التوليديّين حين يريدون التمثيل للالتباس الذي يسود البنية السطحيّة من قبيل:

- نقد تشومسكي نقد لاذع.

ولتوضيح هذا الاستدلال يؤكد (سيرل) أنّ هذا التركيب ليس ملبسًا إذا أُخذ في سياقه الذي قيل فيه واستحضرت معه ملابسات القول بين أطرافه، فلا يحدث لدى المخاطب لبس في فهم المراد منها بين إحدى الجملتين:

- نقد تشومسكي لأحدهم نقد لاذع.
- نقد أحدهم لتشومسكي نقد لاذع.

وانطلاقًا من هذه الملاحظة تكون لوظيفة الاتّصال أثر بيّنٌ في بنية اللغة بمجيء التركيب في صورة توائم الوظيفة التواصليّة للغة.

فلئن اهتمّ الوظيفيّون في مراحل متقدّمة من البحث اللسانيّ ببحث الوظائف التي تؤدّيها اللغة[٤٨] فإنّ الاهتمام الوظيفيّ منذ عام ١٩٧٨م أصبح يضع نصب عينيه الوظيفة الأساس للغة وهي أنّ اللغة تتيح لمستعمليها التواصل بينهم. وقد اجتهد الوظيفيّون في حشد عدد من المعطيات اللغويّة من الألسنة المختلفة التي تدعم فرضيّتهم بالعلاقة الوثيقة بين البنية والوظيفة بالتدليل على اختلاف البنية تبعًا للاختلاف الوظيفيّ، نحو تفسير التقديم والتأخير في مكوّنات الجملة في مثال من قبيل:

١. قابل خالدٌ هندًا.

٢. هندًا قابل خالدٌ.

فيرى الوظيفيّون أنّ هذا التقديم والتأخير راجع إلى أنّ تقدّم المفعول تحكمه الوظيفة التداوليّة (بؤرة المقابلة) التي يحملها هذا المكوّن.[٤٩] وتبعًا لهذا التنظير –الذي يرى أنّ البنية تكون تابعة للوظيفة– نجد أنّ النموذج العلميّ الأمثل لتفسير اللغة من وجهة نظر الوظيفيّين هو المصوغ على أساس تمثيل الخصائص الدلاليّة والتداوليّة في مستوى (البنية العميقة) وتمثيل الخصائص البنيويّة في مستوى متأخّر من مستويات الاشتقاق المتمثّل في (البنية المكوّنيّة)، وأن يقع ربط بين البنيتين (أو المستويين) عن طريق نسق من القواعد تتخّذ المعطيات في البنية العميقة عن الخصائص الدلاليّة والتداوليّة دخلًا لها لوصول إلى رصد وتفسير ذي كفاية متحقّقة لتمثيل العلاقة بين

البنية والوظيفة (أو الخصائص البنيويّة بالخصائص الدلاليّة والتداوليّة).[٥٠]

وقد أصبح موضوع البحث اللسانيّ مع الوظيفيّين انطلاقًا من تصوّراتهم السالفة هو (القدرة التواصليّة) في مقابل (القدرة اللغويّة) عند التوليديّين. ويعدُّ هذا فارقًا جوهريًّا بين الاتّجاهين، إذ إنّ (القدرة اللغويّة) عند التوليديّين تقتضي أنّ لدى (المتكلّم/السامع) المثاليّ قدرتين؛ قدرة نحويّة، وقدرة تداوليّة، ويقصر الاهتمام عندهم على القدرة النحويّة وحدها. وأمّا القدرة اللغويّة عند الوظيفيّين فهي قدرة واحدة تجمع بين النحو والتداول، وسمّوها (القدرة التواصليّة) التي تتكوّن عندهم من خمس ملكات:

١. الملكة النحويّة.

٢. والملكة المنطقيّة.

٣. والملكة المعرفيّة.

٤. والملكة الإدراكيّة.

٥. والملكة الاجتماعيّة. [٥١]

نلحظ أنّ النموذج العلميّ اللسانيّ مع الوظيفيّين أدخل الجوانب التداوليّة داخل النموذج التفسيريّ للألسنة البشريّة لتكون مدخلًا لتفسير بنية اللغة. وهذا الاختلاف بين الاتّجاهين (التوليديّ، والوظيفيّ) اختلاف في مستوى الفرضيّات الكاشفة عن اشتغال جهاز اللغة البيولوجيّ لدى الإنسان؛ لأنّهما يشتركان في فرضيّات واحدة عن مصدر اللغة –كما سبق–، ويتوخّيان بناء نموذج تفسيريّ يشابه نظام اشتغال اللغة في الذهن؛ ونظرًا للعائق الأخلاقيّ –كما يسمّيه تشومسكي– الذي يمنع من الكشف الاختباريّ كمّا يجري في الذهن ظلَّ اللسانيّون يبحثون عن النموذج الأمثل في وصف اللغة وتفسيرها.

الخاتمة

نختم الدراسة بأهمّ النتائج التي وصلنا إليها، ونجملها في الفقرات الآتية:

- أنّ الوعي بحقيقة المعرفة العلميّة وآليّات بنائها وتطوّرها يمنح الباحث التقدير الموضوعيّ للعلم، ويجعله مثمّنًا لتطوّره وآليّات اشتغاله.
- كانت اللسانيات في المرحلة البنيوية تحمل سمات مختلفة ولاسيّما إذا نظرنا إليها في ضوء المدرستين؛ البنيويّة الأوروبيّة، والبنيويّة الأمريكيّة حتى نكاد نقول إنّ في البنيويّة نماذج علميّة متعدّدة، ويمكن أنْ نجمل التحوّل في النموذج العلميّ البنيويّ بكونه عدَّلَ ما كان سائدًا في النموذج العلميّ قبله مع اللسانيّات التاريخيّة التي عدَّت اللغة ظاهرة طبيعيّة تناظر الحيوانات، والنباتات، وغيرها من ظواهر الطبيعة؛ فافترضوا أنها –أي اللغة– يجري عليها ما يجري على الظواهر الطبيعيّة. ولذلك تكون اللغة –عند التاريخيّين– خاضعة لقانون التطوّر، فهي ظاهرة تتشكّل وفق قوانين محدّدة، وتخضع للتطوّر ثم الانقراض التدريجيّ. فجاءت اللسانيّات البنيويّة وعدَّت اللغة ظاهرة اجتماعيّة مع ضرورة الفصل بين ما هو فرديّ (الكلام) وما هو اجتماعيّ (اللسان). فحقيقة اللغة عندهم مختلفة عن غيرها من الظواهر البيولوجيّة؛ إذ إنّ الطفل يختصُّ بمجموعة من العوامل البيولوجيّة

التي تفضي به إلى المشي، وأما اللغة فتعود إلى كونه نشأ في مجتمع أكسبه تعلّم لغة ما، فلن تتغيّر طريقة مشي الطفل مهما تغيّر محيطه، بخلاف اللغة التي ستظل متغيّرة بتغيّر محيط الطفل الذي سينشأ فيه؛ فاللغة عندهم ليست وظيفة غريزيّة، وإنما هي وظيفة ثقافيّة اكتسابيّة.

• أحدثتْ اللسانيّات التوليديّة ثورة معرفيّة في تصوّر المعرفة العلميّة بالانقلاب على التصوّر الذي يعتقد أنّ العمل العلميّ نشاطٌ يقوم على جمع المعطيات وتصنيفها وربط قوانينها بالتجربة والممارسة، وذلك حين وجَّهَ تشومسكي نقده المباشر للبنيويّين في نقطتين مهمّتين:

١. أنّ الملاحظات لا تمدُّنا وحدها بالمعرفة العلميّة؛ لذلك يجب تجاوزها إلى غيرها إذا أردنا بناء نظرية علميّة، ثم ننزّل الوقائع والملاحظات التي يمدّنا بها الواقع منزلتها اللائقة بها.

٢. إدخال البُعْدِ التفسيريّ ضمن حدود العلم اللسانيّ بعد أنْ كان الاتّجاه البنيويّ مكتفيًا بالوصف، فلا بدَّ للمعرفة العلميّة أن تكون قادرة على التنبُّؤ بظواهر مماثلة انطلاقًا من القواعد العامّة.

وأصبح الاهتمام متوجِّهًا في البحث اللسانيّ التوليديّ إلى ما يحقّق وحدة اللغات البشرية بعد أن كان البحث اللسانيّ قبلها متوجّهًا إلى خصائص اللغات المختلفة تبعًا لما تبدو عليه في ظاهرها من اختلافات في خصائصها الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة والمعجميّة. فقد تخلَّت اللسانيّات التوليديّة بهذا التصوّر التشومسكيّ عمّا كان سائدًا في اللسانيّات البنيويّة من التسليم بتعدّد اللغات البشريّة إلى الاهتمام بالنحو الكلّي، وتخلّت عن مرجعيّة الواقع وملاحظة المعطيات لصالح (سليقة المتكلّم أو المستمع المثاليّ أو الفطريّ) انطلاقًا من أنّ إدراك اللغة لدى الإنسان يتجاوز الواقع اللغويّ الذي باشره الإنسان وعايشه إلى الخاصيّة (الإبداعيّة) لديه. فأصبحت اللسانيّات التوليديّة تروم بناء نحو كلّي يحاكي العلميّات الذهنيّة التي تحدث في الدماغ لإنتاج اللغة وتأويلها. وتكون اللغات البشريّة المختلفة بهذا المفهوم معطياتٍ تعين في اكتشاف هذا النحو الكلّي وتقويمه بعد أن كانت اللسانيّات البنيويّة تبني أنحاءها انطلاقًا –بشكل رئيس– من المعطيات الملاحظة التي تمدُّهم بها كل لغة بشريّة، فوقع تحوّل أو ثورة معرفيّة من الاعتقاد بأنّ المعرفة اللسانيّة كامنة في معطيات اللغة ووقائعها الملموسة إلى إعطاء هذه المعطيات منزلة ثانويّة في النموذج العلميّ التوليديّ.

• تقتسم اللسانيات الوظيفيّة مع اللسانيّات التوليديّة غاية واحدة تتمثّل في استكشاف خصائص النحو الكلّي، وتُسلّم بأنّ معطيات الألسنة البشريّة المختلفة مادّةٌ يُتوسّل بها للوصول إلى هذه الغاية بوصفها صورة جزئيّة لما حدث من عمليّات ذهنيّة تخلق اللغة وتكوّنها. وتمثّل معرفة (المتكلّم/السامع) المثاليّ المشترك والغاية بين هذه الاتّجاهات اللسانيّة المختلفة. ويقع الاختلاف بين الاتّجاهين في تحقيق هذه الغاية والتعرّف على طبيعة هذه (القدرة اللغويّة) وكشف

المعرفة لدى (المتكلّم/السامع) المثاليّ.

وقد أصبح النموذج العلميّ الوظيفيّ متأسِّسًا على أنّ البنية تابعة للوظيفة، ليكون النموذج العلميّ الأمثل لتفسير اللغة من وجهة نظر الوظيفيّين هو المصوغ على أساس تمثيل الخصائص الدلاليّة والتداوليّة في مستوى (البنية العميقة) وتمثيل الخصائص البنيويّة في مستوى متأخّر من مستويات الاشتقاق المتمثّل في (البنية المكوّنيّة)، وأن يقع ربط بين البنيتين (أو المستويين) عن طريق نسق من القواعد تتخّذ المعطيات في البنية العميقة عن الخصائص الدلاليّة والتداوليّة دخلًا لها لوصول إلى رصد وتفسير ذي كفاية متحقّقة لتمثيل العلاقة بين البنية والوظيفة (أو الخصائص البنيويّة بالخصائص الدلاليّة والتداوليّة). فقد أصبح موضوع البحث اللسانيّ مع الوظيفيّين هو (القدرة التواصليّة) في مقابل (القدرة اللغويّة) عند التوليديّين. ويعدُّ هذا فارقًا جوهريًّا بين الاتّجاهين، إذ إنّ (القدرة اللغويّة) عند التوليديّين تقتضي أنّ لدى (المتكلّم/السامع) المثاليّ قدرتين؛ قدرة نحويّة، وقدرة تداوليّة، ويقصر الاهتمام عندهم على القدرة النحويّة وحدها. وأمّا القدرة اللغويّة عند الوظيفيّين فهي قدرة واحدة تجمع بين النحو والتداول، وسمّوها (القدرة التواصليّة). فنلحظ أنّ النموذج العلميّ اللسانيّ مع الوظيفيّين أدخل الجوانب التداوليّة داخل النموذج التفسيريّ للألسنة البشريّة لتكون مدخلًا لتفسير بنية اللغة. وهذا اختلافٌ بين الاتّجاهين (التوليديّ، والوظيفيّ) في مستوى الفرضيّات الكاشفة عن اشتغال جهاز اللغة البيولوجيّ لدى الإنسان؛ لأنّهما يشتركان في فرضيّات واحدة عن مصدر اللغة –كما سبق–، ويتوخّيان بناء نموذج تفسيريّ يشابه نظام اشتغال اللغة في الذهن؛ ونظرًا للعائق الأخلاقيّ –كما يسمّيه تشومسكي– الذي يمنع من الكشف الاختباريّ كمّا يجري في الذهن ظلَّ اللسانيّون يبحثون عن النموذج الأمثل في وصف اللغة وتفسيرها.

الهوامش

(١) انظر: يوسف تيبس، التصوّرات العلميّة للعالم: قضايا واتّجاهات في فلسفة العلم المعاصر، ص٢٢–٢٣.

(٢) نحيل في هذا المصطلح العلمي إلى توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلميّة) ونشير إلى تعدّد ترجماته، من ذلك: "النموذج العلمي"، و"النموذج الإرشادي"، ومن المترجمين من اختار تعريبه فاستعمل "برادايغم"، ونشير إليه هنا رغم غرابته لالتزامنا بالإشارة إلى تعدّد مقابلات المصطلح العربيّة.

(٣) توماس كون، بنية الثورات العلميّة، ترجمة شوقي جلال، ص١٥١.

(٤) انظر: محمد الأوراغي، الوسائط اللغويّة: أفول اللسانيّات الكليّة، ٤١/١.

(٥) انظر: مصطفى غلفان، اللسانيّات العربيّة الحديثة: دراسات نقديّة في المصادر والأسس النظريّة والمنهجيّة، ص١١٦–١١٨.

(٦) انظر: نعمان بوقرّة، الدراسات اللسانيّة في المملكة العربيّة السعوديّة: دراسة وصفيّة تأصيليّة في ضوء

التلقّي العربيّ للمناهج اللسانيّة الحديثة، ص٢٨.

(٧) انظر: برتراند راسل، النظرة العلميّة، ترجمة: عثمان نويه، ص٦.

(٨) انظر: معايير العلمية، ص١١.

(٩) انظر: السيّد نفاديّ، التقدّم العلميّ ومشكلاته، ص٢١.

(١٠) انظر: يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص٣٢٧.

(١١) انظر: السيّد نفاديّ، التقدّم العلميّ ومشكلاته، ص٢١-٣٢. وتوماس كون، بنية الثورات العلميّة، ترجمة: شوقي جلال، ص٢٠٥-٢١١. ومنى الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها، ص٥٥-٧٣.

(١٢) انظر: آلان شالمرز، نظريات العلم، ص١٥٧-١٥٨.

(١٣) نعفي أنفسنا في هذا السياق عن التمسك بالتفرقة بين البنيوية الأوروبية والبنيوية الأمريكية؛ لأن الحديث عن البنيوية في تصورها العام لمفهوم الدراسة العلمية انطلاقا من تصوراتها النظرية. ونحيل القارئ للتعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف بين البنيويتين إلى: مصطفى غلفان، اللسانيات البنيوية: منهجيات واتجاهات، ص٦٧ وما بعدها.

(١٤) انظر: فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة: صالح القرمادي وزميليه، ص٢١. وجفري سامسون، مدارس اللسانيات: التسابق والتطوّر، ٢٣. ومحمد العمري، الأسس الإبستمولوجيّة للنظريّة اللسانيّة البنيويّة والتوليديّة، ص٨٧-٩٢.

(١٥) فردينان دي وسوسير، دروس في الألسنيّة العامّة، ترجمة: صالح القرمادي وزميليه، ص٣٤٧.

(١٦) انظر: آلان شالمرز، نظريات العلم، ص١٦، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد الصفا.

(١٧) محمد العمري، الأسس الإبستمولوجيّة للنظريّة اللسانيّة البنيويّة والتوليديّة، ص٨٥-٨٦.

(١٨) محمد العمري، الأسس الإبستمولوجيّة للنظريّة اللسانيّة البنيويّة والتوليديّة، ص١٢٠.

(١٩) دي سوسير، دروس في الألسنيّة العامّة، ترجمة صالح القرمادي وزميليه، ص٢٤.

(٢٠) انظر: مصطفى غلفان، اللسانيّات البنيويّة: منهجيّات واتجاهات، ص١٧.

(٢١) انظر: دي سوسير، دروس في الألسنيّة العامّة، ترجمة صالح القرمادي وزميليه، ص٢٩ وما بعدها.

(٢٢) إدوارد سابير، اللغة: مقدّمة في دراسة الكلام، ص١٥-١٦، ترجمة: المنصف عاشور.

(٢٣) انظر: تشومسكي، المعرفة اللغويّة: طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة: محمد فتيح، ص٨٣.

(٢٤) انظر: مصطفى غلفان، اللسانيّات البنيويّة: منهجيّات واتّجاهات، ص٣٨١-٣٨٢.

(٢٥) نذكّر بأنّ اللسانيّات التوليديّة مرَّت بعدد من التطوّرات منذ انطلاقها عام ١٩٥٧م بصدور كتاب تشومسكي (البنى التركيبيّة)، وليس من غايات هذا البحث استقصاء هذه التحوّلات أو رصدها، ولكن نكتفي بإبراز التحوّل الإبستمولوجيّ الذي وقع في علم

اللسانيّات مع ظهور الاتّجاه التوليديّ.

(٢٦) انطلاقًا من هذه الإشارة نلحظ أن نشومسكي كان يساجل خصومه في حقول معرفية من خارج اللسانيات، مثل: (سكينر) و(بياجيه) وغيرهما؛ لأنهم يؤسّسون نظرياتهم على المرجعيّات المعرفيّة نفسها التي قامت عليها اللسانيّات البنيويّة.

(٢٧) انظر: محمد العمري، الأسس الإبستمولوجيّة للنظريّة اللسانيّة البنيويّة والتوليديّة، ص١٢٩.

(٢٨) نظريّات العلم، آلان شالمرز، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد الصفا، ص١٨.

(٢٩) قال أبو حامد الغزالي: «انتهى بي طول التشكّك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا، وأخذت تتّسع للشكّ فيها وتقول: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسّة البصر؟ وهي تنظر إلى الظلّ فتراه واقفًا غير متحرّك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف». المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص٣٣. وقال شالمرز: «لدينا عناصر عديدة تشير إلى أنّ التجربة التي يعيشها ملاحظون ينظرون إلى شيء ما لا تحددها مجرد المعلومات التي يتمّ نقلها على شكل أشعة ضوئية تدخل الأعين، ولا تحددها الصور التي ترتسم فوق الشبكية فقطز وإنّ ملاحظين عاديين يريان شيئا واحدًا من موقع واحد وفي شروط فيزيائية واحدة لن يعيشا بالضرورة تجارب بصريّة متماثلة حتى ولو كانت الصور الواقعة على شبكتي كلٍّ منهما متماثلتين بالقوّة؛ فالملاحظان لا يريان –بمعنى ما– الشيء نفسه بالضرورة». نظريات العلم، ص٣٥–٣٦.

(٣٠) آلان شالمرز، نظريات العلم، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد الصفا، ص٣٧.

(٣١) تشومسكي، البنى النحويّة، ترجمة: يؤيل يوسف عزيز، ص٦٩.

(٣٢) الاختلاف الرئيس في هذا السياق أنّ الأطفال –من وجهة النظر التشومسكيّة– يكتسبون اللغة ولا يتعلّمونها انطلاقًا من المحيط الذي يعيشون فيه–كما كان يرى السلوكيّون–، يقول تشومسكي: «وتقوم اللغة البشريّة على خصيصة أوّليَّة يبدو أنّها نفسها معزولة أحيائيًّا، وهي (اللانهائيَّة المتمايزة) التي تتجلّى في أنقى أشكالها في الأعداد الطبيعيّة، أي: ١، ٢، ٣ ... فالأطفال لا يتعلّمون هذه الخصيصة. أما إن لم تكن المبادئ الأساسيّة لهذه الخصيصة موجودة بشكل مسبق في الدماغ فلا يمكن لأيّ قدر من الأدلّة أن يوفّرها» آفاق جديدة في دراسة اللغة والذهن، ترجمة: حمزة المزيني، ص٨٦.

(٣٣) انظر: تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والذهن، ترجمة: حمزة المزيني، ص٨٥.

(٣٤) انظر: ليونز، نظريّة تشومسكي اللغوية، ترجمة: حلمي خليل، ص٢٠٨. ومصطفى التوني، المدخل السلوكيّ لدراسة اللغة في ضوء المدارس والاتّجاهات الحديثة في علم اللغة، ص٦١.

(٣٥) انظر: محمد العمري، الأسس الإبستمولوجيّة

للنظريّة اللسانيّة البنيويّة والتوليديّة، ص٢٢١.

(٣٦) انظر: محمد العمري، الأسس الإبستمولوجيّة للنظريّة اللسانيّة البنيويّة والتوليديّة، ص٢٢٠.

(٣٧) للتوسّع في بيان هذا القصور نحيل القارئ إلى: مصطفى غلفان، اللسانيات التوليديّة، ١١٠/١ وما بعدها.

(٣٨) تأسّست اللسانيّات التوليديّة على إحياء عدد من التأملات والأفكار التقليديّة من ميادين مختلفة، كالفلسفة واللغة والفيزياء، بعد أن يعيد (تشومسكي) صياغتها ومناقشتها والاستدلال لها في ضوء ما يتيحه له البحث العلميّ المعاصر، من ذلك حضور أفكار (أفلاطون)، و(ديكارت)، و(هامبولت) وغيرهم في كثير من مؤلفات (تشومسكي).

(٣٩) تشومسكي، آفاق جديدة في اللغة والذهن، ترجمة: حمزة المزيني، ص٨٩–٩٠.

(٤٠) يتلخّص مشكل أفلاطون في البحث عن تفسير لمفارقة محيّرة في نظريّة المعرفة، وملخّصها: كيف يكون لدى الإنسان هذا القدر الكبير من المعرفة رغم محدوديّة تجربته؟

(٤١) انظر: تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والذهن، ترجمة: حمزة المزيني، ص٩٠–٩١.

(٤٢) تشومسكي، آفاق في دراسة اللغة والذهن، ترجمة: حمزة المزيني، ص٨٨.

(٤٣) نذكّر بأن مصطلح (الوظيفيّة) يحيل إلى عدد من المفاهيم التي تختلف فيما بينها نظريًّا وزمانيًّا رغم اشتراكها في مبادئ معيّنة تتمثّل في وظيفة اللسان الطبيعيّ الأساسيّة والاهتمام بالمكوّن التداوليّ والانطلاق من خصائص الوظائف التداوليّة لتحليل البنية الصرفيّة والتركيبيّة؛ فقد جعلها ذلك تلتقي في التسمية بـ(الوظيفيّة)، فيمكن أن نقول إنّ في اللسانيّات وظيفيّات لا وظيفيّة. وكانت هذه الوظيفيّات توجد منذ ثلاثينيّات القرن الماضي وتسير في تطوّرها مع التطوّرات التي حدثن في اللسانيّات بشكل عامّ. ونلزم أنفسنا في هذا البحث بدراسة (الوظيفيّة) التي تبنّاها أحمد المتوكّل في مؤلّفاته التي تعدُّ في إزاء اللسانيّات الصوريّة بحسب ما يظهره البحث بينها وبين تلك اللسانيّات من اختلاف في المنطلقات النظريّة. ولمزيد من التوسّع في هذه الوظيفيّات انظر: يحيى بعيطيش، نحو نظريّة وظيفيّة للنحو العربيّ، ص٣٥–٧٥.

(٤٤) انظر: أحمد المتوكّل، اللسانيّات الوظيفيّة: مدخل نظريّ، ص١٤–١٦.

(٤٥) إذا أخذنا النحو الوظيفي الذي قدّمه (سيمون ديك) عام ١٩٧٨م ثم واصل العمل فيه أحمد المتوكّل فإنّ في هذا الاتّجاه تمييزًا بين مرحلتين رغم أنهما يشتركان في المبادئ النظريّة نفسها: ١–نموذج الجملة ظهر ١٩٧٨م. ٢–نموذج النصّ ظهر ١٩٨٩م.

(٤٦) نلاحظ أنّ محافظة تشومسكي على مبادئه الكبرى منذ انطلاقة نظريته في منتصف خمسينيّات القرن الماضي لم قف عائقًا أمام قدرة النظريّة على تجاوز قصورها باحتواء التصوّرات المضادّة التي طوّرت النظريّة ودفعتها للتقدّم أكثر مما عرقلت مسيرتها، وتبعًا لذلك تصعب المجازفة بالقطع بموقف

نهائيّ للنظريّة تجاه الوظيفة والقصد، ولكن الإشارة هنا لموقف تاريخيّ تجاوزته النظريّة مع البرنامج الأدنويّ حين أكّدَتْ أهميّةَ الجانب القصديّ في فهم اللغة وتفسيرها. انظر: مصطفى غلفان، اللسانيّات التوليديّة، ص٤٥٦. وتشومسكي، اللسانيّات التوليديّة: من التفسير إلى ما وراء التفسير، ترجمة: محمد الرحاليّ، ص١٨.

(٤٧) سيرل، تشومسكي والثورة اللغويّة، ص١٣٤.

(٤٨) جعل (رومان جاكبسون) للغة ستّ وظائف، وجعل (هاليداي) للغة ثلاث وظائف. انظر: أحمد المتوكّل، قضايا اللغة العربيّة في اللسانيّات الوظيفيّة، ص٢٢.

(٤٩) انظر: أحمد المتوكّل، قضايا اللغة العربيّة في اللسانيّات الوظيفيّة، ص٢٣.

(٥٠) انظر: أحمد المتوكّل، قضايا اللغة العربيّة في اللسانيّات الوظيفيّة، ص٢٣.

(٥١) انظر: أحمد المتوكّل، قضايا اللغة العربيّة في اللسانيّات الوظيفيّة، ص٢٤-٢٧.

المصادر والمراجع

- **الأوراغي، محمد**

الوسائط اللغويّة: أفول اللسانيّات الكليّة، دار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ومنشورات الاختلاف، الرياض، ط٢، ٢٠١٣م.

- **بعطيش، يحيى**

نحو نظرية وظيفية للنحو العربي، أطروحة دكتوراه دولة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية ٢٠٠٥-٢٠٠٦م.

- **بوقرة، نعمان**

الدراسات اللسانيّة في المملكة العربيّة السعوديّة: دراسة وصفيّة تأصيليّة في ضوء التلقّي العربي للمناهج اللسانيّة الحديثة، عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠١١م.

- **تشومسكي، نعوم**

١. آفاق جديدة في دراسة اللغة والذهن، ترجمة حمزة المزيني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٥م.

٢. البنى النحويّة، ترجمة يؤيل يوسف عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٧م.

٣. اللسانيات التوليدية: من التفسير إلى ما وراء التفسير، ترجمة محمد الرحالي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

٤. المعرفة اللغوية: طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م.

- **التوني، مصطفى**

المدخل السلوكيّ في دراسة اللغة في ضوء المدارس والاتجاهات الحديثة في علم اللغة، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحوليّة العاشرة، ١٩٨٩م.

- **تيبس، يوسف**

التصوّرات العلميّة للعالم: قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ودار الروافد الثقافية، لبنان، ط١، ٢٠١٤م.

- **الخولي، يمنى**

١. فلسفة العلم في القرن العشرين، منشورات عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٠م.

٢. مشكلة العلوم الإنسانيّة: تقنينها وإمكانيّة حلها، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٨، ٢٠١٨م.

- **دي سوسير، فردينان**

دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب.

- **راسل، برتراند**

النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ط١، ٢٠٠٨م.

- **سابير، إدوارد**

اللغة: مقدمة في دراسة الكلام، ترجمة المنصف عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس، ط٢، ١٩٩٧م.

- **سامسون، جفري**

مدارس اللسانيات: التسابق والتطور، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤١٧هـ.

- **سيرل، جون**

تشومسكي والثورة اللغوية، مجلة الفكر العربيّ، معهد الإنماء العربيّ، لبنان، عدد ٨-٩، مارس ١٩٧٩م.

- **شالمرز، آلان**

نظريات العلم، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال، ط١، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

- **العمري، محمد محمد**

الأسس الإبستمولوجية للنظرية اللسانية البنيوية والتوليدية، دار أسامة للنشر، ط١، عمّان، ٢٠١٢م.

- **الغزالي، أبو حامد**

المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، دار كيرانيس للطباعة والنشر، الزيتونة، ط٢، ٢٠١٤م.

- **غلفان، مصطفى**

اللسانيات البنيوية: منهجيات واتجاهات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

- **غلفان، مصطفى. والملاخ، محمد. وعلوي، إسماعيل**

١. اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي: مفاهيم وأمثلة، عالم الكتب الحديث، ط١، الأردن، ٢٠١٠م.

٢. اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقديّة في المصادر والأسس النظريّة والمنهجيّة، سلسلة رسائل وأطروحات رقم ٤، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة الحسن الثاني – عين الشق.

- **كون، توماس**

بنية الثورات العلميّة، ترجمة شوقي جلال، منشورات عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر ١٩٩٢م.

- **ليونز، جون**

نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٥م.

- **المتوكل، أحمد**

١. قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دار الأمان ومنشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط١، الرباط، ٢٠١٣م.

٢. اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٢، بيروت، ٢٠١٠م.

- **نفادي، السيد**

التقدم العلميّ ومشكلاته، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد ٢، مجلد ٢٩، أكتوبر– ديسمبر ٢٠٠٠م.

- **الهلالي، محمد. وبيقي، حسن**

معايير العلميّة، نصوص مختارة ومترجمة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٥م.

Evolution of the scientific and linguistic paradigm from structuralist, generative, and functionalist perspectives

Dr. Muaath Al-Dukhil,
Assistant Professor of Linguistics,
Department of Arabic Language and Literature,
College of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

***Abstract*.** the present research is aims to sort out the epistemological changes in the field of linguistics in the domain of the relationship between the phenomenon and the scientific theory that explains it. In order to achieve this goal, we looked at the developments concurred by the scientific and linguistic paradigm in the structuralist, generativist, and functionalist directions. The research has shown that the changes in the linguistic course in each perspective and has determined the departures of each perspective form a point of view of it's the nature of the object of study and the hypotheses set forward in order to treat the data therein. The research has shown that structuralist linguistics has different characteristics when seen from the European structuralist school and the American structuralist one to the extent that one might think structuralism has different scientific paradigms. However, we found that the difference in paradigm is the angle from which we see language. Do we see language as a natural phenomenon or social phenomenon different from any biological phenomena?

Generative linguistics, on the other hand, is a scientific revolution against the vision of science as the mere collection of data and its organization and linking of its laws to experience and practice. This paradigm puts data on secondary level of importance in science. Thus, generative linguistics gave away any link to language use and attributed facts to an ideal speaker, all in accordance with its theoretical background.

The scientific functionalist paradigm is built upon the principle that structure belongs to function. Thus, the object of study in linguistics in the functionalist paradigm is the communicative competence, which is opposed to linguistic competence in generative grammar. Consequently, the functionalist paradigm has introduced pragmatic explanation into linguistics in order to study the structure of language.

Key words: Linguistics, scientific paradigm, structural linguistics, generative linguistics, functional linguistics.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٣٠٩- ٣٣٦ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.11

رمزية "الوادي الكبير" في الشعر الأندلسي والإسباني
دراسة مقارنة في نماذج مختارة[١]

د. صالح عيظة الزهراني
أستاذ مشارك بجامعة الملك سعود
كلية الآداب – قسم اللغة العربية

مستخلص. تعالج الدراسة الماثلة ظاهرة جلية تحظى بتمثيلات لافتة في الشعر الإسباني قديمًا وحديثًا، تكمن في انتحال نهر "الوادي الكبير" الشهير في الجنوب الإسباني، رمزًا تجرب به القصيدة تجسيد التجاذب الدائم بين الإنسان والظواهر الوجودية من حوله. وترمي القراءة إلى تحليل هذه العلاقة وتفكيكها في علامات كبرى تستولي عليها ثنائية الموت والحياة وما يندرج فيها ويتفرع عنها، بوصفها الأصل الموضوعي الذي يمثل نهر الوادي الكبير معادله الأدق ونموذجه الأصدق لدى الشاعر الإسباني. وقد انتخبت الدراسة متونًا من الشعر الإسباني في القديم والحديث لأهم الشعراء الذين تنزل نهر الوادي الكبير في شعرهم منزلة الروح من الجسد، فارتكنوا إليه في تشكيل القصيدة موضوعيًا وفنيًا. وفي مستهل الدراسة إشارة خاطفة للتجربة الأندلسية في هذا الموضوع بوصفها قسيمًا مفارقًا للتجربة الإسبانية يظهر فيه انهماك الشاعر الأندلسي في المجردات على الحكم الأغلب، بينما انشغل صنوه الإسباني بما هو أعمق من ذلك، تحدوه القيمة الوجودية العليا لنهر الوادي الكبير.
كلمات مفتاحية: الشعر الإسباني، الرمزية، الوادي الكبير.

توطئة:

الإنسان والماء

لا شك أن صلة الكائن البشري بعنصر الماء قديمة قدم الإنسان نفسه، ومن الثابت أن تلك العلاقة لم تنحصر في محيط الشعور الساذج بالنفعية؛ إذ إن ثنائية "الماء–الوجود" سرعان ما استحالت ضربًا من التماهي الغائر في فكر الإنسان ووجدانه. ومن البدهي أن يؤلف الماء بشتى تمثيلاته المادية ظاهرة من أهم الظواهر التي حفت بالإنسان منذ أقدم العصور، إن لم تكن أهمها؛ والدليل شدة انفعاله بها حتى غدت جزءًا

[١] أشكر عمادة البحث العلمي ممثلا بمركز البحوث بكلية الآداب بجامعة الملك سعود على دعمه السخي لهذه الدراسة.

لا يتجزأ من عاطفته وخياله، فاستحثت فيه مشاعر الحب والخوف والأمل وغير ذلك.

وثمرةً لهذا الانجذاب الطاغي الذي لازم الإنسان منذ أعتق العصور؛ تحول الماء إلى مادة رئيسة للأديان والأساطير المختلفة. وهناك أفكار تلبست بالماء منذ القدم وتعلقت به حتى استقرت رموزًا وإشارات؛ كعلاقته بالخصوبة والتكاثر من جهة كونه الوسيلة الأولى للتخلق البشري ومن ثم البقاء والاستمرار[١]، وهذا ما صادق عليه النص الديني حين قرنه بالحياة على الإطلاق: "وجعلنا من الماء كلَّ شيءٍ حي"[٢].

وتظل فكرة التطهير الملازمة للماء في طليعة ما يمكن أن يشار إليه في هذا الصدد، وهي المسؤولة في الغالب عن قدسنته وجعله قضية دينية بالدرجة الأولى[٣]. وفي التراث الديني على اختلاف مصادره ما يجسد هذا الاقتران ويرسخه؛ ففي القرآن الكريم مثلًا، هنالك محورية طاغية للماء في فعل التطهير من الدنس في هيئته المعنوية وليس الحسية فقط، حتى في سياق الحديث عن الهلاك والدمار؛ كما هو الحال في قصة نوح عليه السلام حين كان الطوفان سببًا مباشرًا في طهارة للأرض من بغي العتاة والمفسدين، ومثله في قصة غرق فرعون في البحر وخلاص موسى عليه السلام وقومه، وما تضمنته من رمزية التطهير الذي أراح الأرض من الظلم والجبروت. وفي التقاليد الدينية الأخرى ما يوطد هذه الفكرة كما هو الحال مع هيكل سليمان عليه السلام في الديانة اليهودية، وما انطوى عليه "المطهر" فيه من دلالة النقاء البدني المفضي إلى الطهارة الروحية.

ولا نغفل كذلك عن أن الماء، زيادة على فعل التطهير فيه، قد ترسّخ أيضًا في الأديان بوصفه عنصرًا أساسًا للنعيم الأبدي في الجنة مقابل نعيم الدنيا المشاكل له، وحتى سوائل الدنيا تستحيل في الجنة أنهارًا من عسل وخمرة ولبن.

التجربة الأندلسية

شغل الماء منذ القدم حيزًا في الشعر العربي، لا بوصفه غرضًا مستقلًا بادئ الأمر، بل مكونًا من مكونات القصيدة، ومادة ملهمة للخيال الشعري. وتعد ظاهرة "الاستسقاء" من أهم تمثيلات الماء في الشعر العربي القديم؛ فقد نعمت بحضور لافت داخل القصيدة بوصفها علامة على البقاء في بيئة قاسية يتمثل فيها الموت تمثل الحياة، ما جعلهم يستسقون للميت والحي على حد سواء، وكأن دور الماء يتجاوز استدامة الحياة إلى التطلع لاستخلاصها من الموت نفسه ولو كان معنويًا على الأقل.

ورغم أن انفعال الشاعر بالطبيعة من حوله فطري بغض النظر عن ثقافته ولغته، تعد التجربة الأندلسية فرادة قياسًا بمحيطها اللاتيني آنذاك. فمعلوم أن

---

[١] يشير باشلار في كتاب الماء والأحلام إلى ثنائية الماء-الحليب باعتبارهما شيئًا واحدًا أساسًا لضرورة الوجود والحياة منذ النشأة الأولى للكائن البشري، مع التأكيد في موضع آخر على فكرة أن الماء هو السائل الأكثر كمالًا، ومنه ستمتد السوائل سيولتها. انظر باشلار، غاستون، الماء والأحلام، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، بيروت: المنظمة العربية للنشر، ٢٠٠٧، ص ص ١٤٢، ١٧٥ومابعدها.

[٢] الأنبياء: ٣٠.

[٣] للمزيد عن موضوع التطهير، انظر باشلار، غاستون، الماء والأحلام، الفصل السادس من ص ١٩٧.

الأندلسيين تعلقوا ببيئتهم على نحو معمق تجسد في شعرهم فامتازوا بكثافة التصوير والانهماك في تفاصيل المشهد بشكل يسترعي الانتباه ويستدعي التأمل. إن المطالع لشعر الطبيعة الأندلسي يرصد تقدمًا ملحوظًا في وعي الشاعر بها، وبعنصر الماء الذي يعتبر مكونًا أعلى فيها[١]، وهو أمر تقصر عنه–في اعتقادي–تجربة جيرانهم المسيحيين آنذاك؛ إذ تأخر وعيهم بها على نحو لافت، إلى عهد فراي لويس ذي ليون (١٥٢٨–١٥٩١ م) ولويس ذي غونغورا (١٥٦١–١٦٢٧م) مثلًا، وهي مساهمات واعية في هذا الصدد أعقبت سقوط الأندلس ونهاية الوجود العربي فيها.

وعطفًا على تلك الأهمية، فقد ترك أثرًا بليغًا عند الإسبان والعرب الأندلسيين قبلهم، فهذا مثلًا ابن سفر المريني يقول عن الوادي الكبير[٢]:

شَقَّ النسيمُ عَليهِ جَيبَ قَميصِهِ فانسابَ من شَطّيه يَطلبُ ثَارَهُ
فَتضـــاحكتْ وُرْقُ الحَمَامِ بِدوحِه هُزءًا فَضَمَّ مِن الحياءِ إزارَهُ

لقد شخص النهر فصوره على هيئة بشر بإحساس مفعم وإرادة كاملة، وهو أمر ليس بمستغرب إذا ما أدركنا أن الوادي الكبير كان مسرحًا مفتوحًا عند الأندلسيين تنتظم في جنباته كل مشاهد الحياة من لقاء ووداع وصخب وهدوء. لقد كان ملهمًا بالقدر الذي يمكن تشبيهه بآلهة اليونان وربات الشعر عند العرب. وفي سياق مشابه، يقول ابن ظافر الأزدي: "وركب الأستاذ أبو محمد بن صارة مع أصحابٍ له في نهر إشبيلية، في عشية سال أصيلها على لجين الماء عقبانًا، وطارت زوارقها في سماء الماء عقبانًا، وأبدى نسيمها من الأمواج والدارات سررًا وأعكانا، في زورق يجول جولان الطرف، ويسود اسوداد الطرف، فقال بديهًا:

تَـأَمـلْ حَـالنـا والجوُّ طَلقٌ مُحياهُ وقَـد طَفَـلَ المســـاءُ
وَقـدْ جَـالـتْ بنـا عَـذراءُ حُبلى تُـجـاذبُ مُـرطَـهـا رِيـحٌ رَخـاءُ
بِنهرٍ كـالسَّـــجنجَـلِ كَوثَريٍ تُـعبّسُ وَجهَهَـا فيــه السّــمــاءُ

واتفق أن وقف أبو إسحاق ابن خفاجة على القطعة، فاستظرفها واستطابها، فقال يعارضها على وزنها ورويها وطريقها، فأنشد:

ألا يا حَبذا ضَحكُ الحُميا بحانتها وقد عَبسَ المساءُ
وأدهم من جيادِ الماء نهدٍ تنازع حَبلهُ ريحٌ رَخاءُ
إذا بدتِ الكواكبُ فيه غَرقى رأيتَ الأرضَ تحسُدها السماءُ"[٣]

وفي شعر الطبيعة الأندلسي ما يمكنه أن يحد من وطأة وصفه–والشعر العربي عامة– بالتعلق بالمجرد[٤]،

[١] للمزيد حول الأندلس وعلاقته بالماء، خاصة في الشعر ، انظر مثلًا: بنحمادة، سعيد، الماء والانسان في الاندلس - خلال القرنين ٧ و ٨ هـ / ١٣ و ١٤ م - إسهام في دراسة المجال والمجتمع والذهنيات، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ٢٠٠٧؛ الشكعة، مصطفى، الشعر الأندلسي موضوعاته وفنونه، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٧٩؛ الجديعي، محمد، المائيات في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ماجستير، جامعة أم القرى، ٢٠١٥؛ سلطان، هبة، أثر الماء في القصيدة الأندلسية، الجامعة الأردنية، ماجستير، ٢٠٠٩.

[٢] ابن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٨٩، ص ١٥٤.

[٣] ابن ظافر الأزدي، علي، بدائع البدائه، ضبطه وصححه: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ص ص ٢٥٥-٢٥٦.

[٤] وصف إحسان عباس الشعر الأندلسي وخاصة شعر الطبيعة زمن سيادة قرطبة، فقال "قد تنكب طريق التأمل النفسي أو العمق الفكري وتعلق بالمحسوسات يدور حولها أو يتحدث عنها أو يصفها، حتى مشكلة الموت لم تخلق فيه تأملًا من نوع عميق..."؛ عباس، إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٨، ص ١١٧.

على أن الرؤية الحديثة لا تعد تلك النصوص في مستوى الوعي الفلسفي النافذ إلى بواطن الأمور؛ فالتشخيص الدقيق الذي يخلِّق الماء في هيئة كائن بشري، لا يفي بغرض هذه الدراسة التي تتغيا حالة التماهي الوجودية للإنسان مع الماء، لكنه على كل حال وسيلة الشاعر لتأمل ظاهرة الماء والتعبير عن انفعاله الوجداني بها. هذا ابن خفاجة يعبر باعتناء دقيق عن الماء في معرض وصفه لبعض الثمريات[١]:

وَمَحمولَةٍ فَوقَ المَناكِبِ عِزَّةً لَها نَسَبٌ في رَوضَةِ الحَزنِ مُعرِقُ
رَأَيتُ بِمَرآها المُنى كَيفَ تَلتَقي وَشَملَ رِياحِ الطيبِ وَهيَ تَفَرَّقُ
يُضاحِكُها ثَغرٌ مِنَ الشَمسِ واضِحٌ وَيَلحَظُها طَرفٌ مِنَ الماءِ أَزرَقُ
وَتُجلى بِها لِلماءِ وَالنارِ صورَةٌ تَروقُ فَطَرفي حَيثُ يَغرَقُ يُحرَقُ

ففي البيت الأخير استدعاء لفكرة فلسفية تحفل بجمع النقيضين: الماء والنار، في مشهد واحد لا يلغي أحدهما فيه الآخر، وهو في هذا يعيدنا للشاعر العباسي أبي نواس حينما جمع في الثلج صفتي البرودة والحرارة[٢]:

سخُنتَ من شِدةِ البُرودةِ حتى صِرتَ عندي كأنّك النارُ
لا يعجبِ السامعونَ من صِفَتي كذلك الثلجُ باردٌ حارُ

وقد عقب ابن رشيق على هذين البيتين بقوله: "فهذا مذهب كلامي فلسفي"[٣].

إن في الشعر الأندلسي، في موضوع الطبيعة ومنها المائيات، ما يشعرك أحيانًا بنوع من التلبس الطفيف بالوجود دون الوصول لأبعد من مجرد الوقفة العابرة؛ لانغماس الشاعر في عنصر التشخيص وافتتانه بتخليق الصور. تأمل قول الشاعرة حمدونة بنت زياد المؤدب[٤]:

وقَانا لَفــحةَ الرَّمْــضَــاءِ وادٍ سقَاهُ مُضَاعَفُ الغَيْثِ العَمِيمِ
حَللنا دَوْحَهُ فَحــنَا عَلَــيْنَا حُنُوَّ المُرْضِعاتِ على الْفَطِيمِ
وأَرْشَــفَــنَا عَلى ظَــمإٍ زُلالاً يَرُدُّ الرُّوحَ لِلْقَلْبِ السَّقِيمِ
يَصُــدُّ الشَــمسَ أَنّى واجهــتْنَا فَيحجُبُها ويأْذَنُ للنّسِيمِ
يرُوعُ حَصــاهُ حَــالِيــةَ الْعــذَارى فَتَلْمَسُ جَانِب الْعِقْدِ النَّظِيمِ

فقران الماء بالأم المرضع وليد تأمل وئيد وانفعال عاطفي عميق، لكنه عجز عن خلق نظرة وجودية فلسفية خاصة، وبقي في حدود التأثر الغائر. ولعل الشاعر الأندلسي لم يتحلَّ بالصبر الفني الذي يدفعه للحفر في محيط الفكرة الواحدة؛ إذ سرعان ما يعود للأسطح فور ملامسة الأعماق.

ونظرًا لأهمية الماء وموقعه في الضمير الإنساني جاء اختياري له موضوعًا لهذه الدراسة، ثم خصصته بنهر الوادي الكبير المعروف في إسبانيا باسمه العربي حتى اليوم. والناظر في كم النصوص المتوفرة على هذا النهر محورًا لها، يلمح عناية بالغة به في الشعر الإسباني في القديم والحديث، ولو صح أن عناية الشاعر الإسباني القديم بالمائيات جاءت من واقع تأثر بنظيره الأندلسي المهووس بالطبيعة عمومًا؛ فإن الشاعر الإسباني الحديث جعل من نهر الوادي الكبير

---

[١] ابن خفاجة، ديوان، تحقيق: عبد الله سندة، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٦، ص ٢٠٨.
[٢] أبو نواس، الحسن بن هانئ، ديوان أبي نواس برواية الصولي، تحقيق: بهجت الحديثي، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، ٢٠١٠، ص ٤٢١،
[٣] ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، ط٥، ١٩٨١، ج ٢ ص ٨٠.
[٤] المقري، نفح الطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨ ج ٤ ص ٢٨٨.

الذي يخترق أجزاء واسعة من جنوب إسبانيا وصولًا للمحيط الأطلنطي؛ رمزًا لدوائر عميقة تفلسف الكون والوجود من حوله.

بين يدي الدراسة

تجتهد الدراسة الحاضرة في الإجابة عن جملة من التساؤلات يمكن إجمالها في التالي: هل بلغ الشاعر الإسباني حد التماهي مع الطبيعة من خلال نموذج نهر الوادي الكبير، أم بقي في إطار التصوير التسجيلي الفوتوغرافي تارة، والمناوشة المحدودة تارة أخرى كما غلب على نظيره الأندلسي؟ وما الظواهر الكبرى المعبرة عن هذا التماهي في حال حدوثه فعلًا؟ ولأن الوقوف على نظام العلامات مهم في مثل هذا اللون من الدراسات، ستكون إجراءات المنهج السيميائي[1] أداة معينة للدراسة لتجلية التجربة الشعرية والوقوف على أبرز معالمها.

ومن المعلوم أن تركيز هذا الحقل على دور العلامات في عملية التواصل يجعله علمًا شاملًا وإن بدا الاهتمام به في جانب اللغة كبيرًا، فاللغة نظام من العلاقات أيضًا مقترنة بأفكار كغيرها من الدوال غير اللغوية مثل إشارة المرور أو تفاصيل الوشم وغير ذلك.

إن النظام اللغوي الكامن في موضوع بعينه من الشعر، وإن كان يعنينا كثيرًا هنا، لن يكون كافيًا للاضطلاع بالدراسة دون تعزيزه بالأنظمة العلاماتية الأخرى وبذلك يتحقق ما دعا إليه شولز من أن السيمياء ليست بحثًا مغلقًا في نظام بعينه، وإنما توجه اهتمامها إلى فضاءات عدة تشمل التحليل النفسي والنظم الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجيا ونظرية الخطاب...[2]. وعلى الرغم من عظم الانتفاع الذي يبشر به هذا الانفتاح في تحليل النصوص؛ لن تتسع محاولتنا لأكثر من اليسير الذي نقدر كفايته لبلوغ غايات الدراسة.

شريحة الدراسة

لا يخفي ما يلحق عملية الاختيار من صعوبات وإشكاليات، لكنني في نهاية المطاف انتخبت جملة من النصوص قدرت فيها الكفاية للوفاء بتطلعات الدراسات، وكنت ميالًا إلى تلك النصوص التي تشعر بوجود تقاطعات مشتركة وتجربة يمكن تعميمها على كل نصٍ حديثٍ موضوعه الماء. لذلك وقع الاختيار على نصوص قديمة تعود لشعراء إسبان بارزين من القرن الخامس عشر والسادس عشر، وحديثة لنخبة من شعراء القرن العشرين تعكس في جملتها اتصال التجربة الشعرية الإسبانية في هذا الموضوع تحديدًا.

والجدير بالذكر هنا أننا لن نعدم من الباحثين –الإسبان على حد علمي– من حاول الوقوف على علاقة الماء بالوجود الإنساني من خلال نهر الوادي الكبير. لقد أشارت بعض الدراسات الإسبانية إلى هذه العلاقة عند

[1] حول المنهج السيميائي انظر أعمال سعيد بنكراد مثل: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سوريا: دار الحوار، ط٣، ٢٠١٢؛ السميائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش.س. بورس، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥ . وانظر بنفنيست، إميل، السيميولوجيا واللغة، ترجمة: سيزا قاسم، مجلة فصول، المجلد١، العدد٣، ١٩٨١، ص ص ٥٥-٦٥؛ شولز، روبرت، السيمياء والتأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

[2] شولز، روبرت، السيمياء والتأويل، ص ١٥.

شعراء إسبان محدثين غالبًا[١]، لكنها لا تعدو أن تكون مناوشات عابرة للفكرة في نصوص الوادي الكبير ولم تشكل همًا بحثيًا منذ الأساس. وعلى كل حال تظل فكرة الماء والإنسان بدهية لا تمثل جدة في عنوانها العريض؛ إذ إنها ثنائية –كما سبق أن أشرنا في موضع سابق–متلازمة منذ القدم، ولعل الدراسة الحاضرة تكون أكثر رسوخًا وجدية في معالجة الظاهرة عبر نصوص لشعراء الوادي الكبير؛ كونها توفرت على العلامات العميقة لهذه العلاقة وناقشتها–في زعمنا–على نحو متأن وباستقراء عام.

رمزية الوادي الكبير في الشعر الإسباني القديم:

يقع نهر الوادي الكبير أو Guadalquivir[٢] في إسبانيا، وكان يعرف قبل الوجود العربي بنهر بيتيس (Betis) في الحقبة السابقة للعهد الروماني. يخترق مواضع أندلسية عدة كجيان وقرطبة وإشبيلية منتهيًا إلى المحيط الأطلسي، ويمتد بطول ٦٥٧ كم أو أكثر من سلسلة جبال كاثورلا (Sierra de Cazorla) من مقاطعة جيان، حتى سانلوكار (Sanlúcar) أو شلوقة في مقاطعة قادس. وتعود أهميته على الأرض كونه ينبسط على مساحة معتبرة، ويقوم على تغذية أجزاء واسعة من الجنوب الأندلسي بروافده الكثيرة كنهر شنيل (Genil)، المعروف في غرناطة وغيرها.

وكما استُنتج سابقًا، فإن الشاعر الأندلسي تقاسم مع صنوه الإسباني نزعة التفاعل مع المياه الجارية بوصفها مكتسبات في المستويين المعيشي والنفسي. والسؤال الذي يتجدد هنا: إذا تقرر أن الشاعر الأندلسي لم يتجاوز ملامسة الفكرة فيما يخص قيمة الماء دون أن يدلف إلى بواطن العلاقة معه من جهة الجانب الوجودي الرمزي؛ فهل كان الشاعر الإسباني القديم المجايل له أو الواقع في محيطه الزمني الكبير مثله، أم عبر على نحو مختلف حقيق بالوقوف والتأمل؟

هذا لويس ذي غونغورا (١٥٦١–١٦٢٧ م)[٣]، من شعراء القرنين السادس عشر والسابع عشر يقول عن نهر الوادي الكبير[٤]:

يا ملكًا على الآخرين، يا أيها النهر الدفاق	Rey de los otros, río caudaloso,
ذو الصيت الناصع، والموجات البلورية،	Que en fama claro, en ondas cristalino,
إكليل هائج من الصنوبر الصلب،	Tosca guirnalda de robusto pino
يطوق جبهتك وشعرك المتموج:	Ciñe tu frente, tu cabello undoso,
تاركًا عشك الكهفي في شقورة في الجبل الأكثر قربًا	Pues dejando tu nido cavernoso
عبر طريقك الملكي من البلاط الأندلسي	

[١] من هذه الدراسات يمكن أن نذكر:
Pineda Novo, Daniel. "Antonio Machado, exegeta del Guadalquivir". *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, N. 66, 1970, pp. 41-68; Jiménez Martos, Luis. *Abrazo al Guadalquivir*. *Colección Córdoba*. Diario Córdoba y Cajasur 1996;
Solano Márquez, Francisco. *Un río de versos*. *Rincones de Córdoba con encanto*. Diario Córdoba 2003.

[٢] عن نهر الوادي الكبير وتاريخه الضارب في عمق أوروبا؛ انظر
Eslava Galán, Juan, *Viaje por el Guadalquivir y su Historia*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2016. (إسلابا غالان، خوان، رحلة في الوادي الكبير وتاريخه)

[٣] لويس ذي غونغورا إي أرغوتي (Luis de Góngora y Argote)، شاعر ومسرحي إسباني من مواليد قرطبة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، شكل تيارًا أدبيًا خاصًا عرف بعده بالغونغورية، وتوفي في قرطبة في النصف الأول من القرن السابع عشر.

اقترح أحد الدارسين للشاعر غونغورا تسميته بـ "شاعر الوادي الكبير"؛ عطفًا على كم النصوص الشعرية التي كرسها لهذا النهر وشدة تفاعله معه[١]. والحق أن الوقوف على نصوصه التي خصصها للوادي الكبير مدهش من جهتين؛ أولًا: عمق تعاطيه مع هذا النهر وتنصيبه له رمزًا للفخامة والزعامة، وجعله علامة حيوية لأندالوثيا كلها وقرطبة تحديدًا، وثانيًا تقاطعه مع الشاعر العربي الأندلسي في تشخيصه له؛ فيجعله مرة رسولًا للمحبين، ومرة قبلة للغرام، ومرة عينًا باصرة والأوراق من حوله أهدابًا[٢]، وهذا الأخير مثلًا يذكرنا بقول شاعر الطبيعة الأندلسي الأول؛ ابن خفاجة[٣]:

وغدت تحف به الغصون كأنها   هدب يحف بمقلة زرقاء

وإذا جاز القول بإمكانية اتصال غونغورا بالشعر الأندلسي واطلاعه عليه وتأثره به؛ فإن القارئ لعدد من نصوص شعره عن الوادي الكبير –كالمترجم أعلاه وهو مجرد نموذج لا أكثر– يلحظ اختصاص نهر الوادي الكبير بكامل المقطوعة؛ إذ يبسط الشاعر حديثه فيه وعنه عاكسًا مساحة الأثر في نفسه تجاه هذا النهر؛ في حين أن الشاعر الأندلسي لا يرابط تمامًا حول النهر بل ينطلق منه لعناصر أخرى في الطبيعة إجمالًا. إن الشاعر الإسباني القديم، ممثلًا هنا بغونغورا، يتكئ على النهر كليًا جاعلًا منه منطلق الفكرة وأساسها لا يكاد يجاوزه إلى غيره، بينما شغل الشاعر الأندلسي بلوحة الطبيعة كاملة ولم يكن في تقاليده الشعرية التركيز في عنصر بعينه، حتى فيما عرف بـ "المائيات" من موضوعات الشعر الأندلسي،

De Segura en el monte más vecino	تتلوى فخمًا، مندفعًا ومليئًا بالزبد،
Por el suelo andaluz tu real camino	عندي أن من شطيك الخصبين
Tuerces soberbio, raudo y espumoso,	أطأ، مع أني عاشق شهير، رمالك النبيلة
A mí, que de tus fértiles orillas	ذات النبات المتواضع
Piso, aunque ilustremente enamorado,	قل لي إن كنت من بين الراعيات الشقراوات الصغيرات
Tu noble arena con humilde planta,	اللواتي نظرن فيك أنفسهن،
Dime si entre las rubias pastorcillas	رأيت حسنًا كحسن كلوري[٤]
Has visto, que en tus aguas se han mirado,	أو سعادة جمة.
Beldad cual la de Clori, o gracia tanta.	

[4] de Góngora y Argote, Luis. *poesías escogidas*, Córdoba: Imprenta de Noguér y Manté, 1841, p. 16. ذي (غونغورا، لويس، *قصائد مختارة*).
كل الترجمات الواردة للنصوص الإسبانية في هذه الدراسة هي من عمل الباحث.

[١] انظر Naranjo Mesa, Jorge Alberto. *Poesía del Renacimiento y el Barroco*. Colombia: Universidad de Antioquia, 2005, pp. 85-94. (نارانخو ميسا، خورخي ألبرتو. شعر عصر النهضة والبارّوكو)

[٢] السابق، ص ص ٨٩-٩٠.

[٣] ابن خفاجة. ديوان، تحقيق: عبد الله سندة، بيروت: درا المعرفة، ٢٠٠٦، ص ١٣.

لا يكاد الماء يستأثر بالحديث عن شراكة سائر عناصر اللوحة الطبيعية. لعل الشاعر الإسباني لم يكن بالقدر نفسه من الانهماك في الطبيعة والنظر إليها بوصفها ذاتًا كلية، لذا محض القصيدة للنهر وتمركز حوله، وليس بوسعنا أن نعد الأمر عيبًا أو مزية بقدر ما هو تمثل للموضوع في نفس الشاعر عند الفريقين.

في مستهل حديثه عن النهر، يصنع غونغورا منه إنسانًا عظيمًا استأثر بالملك دون سائر الأنهار، وهي المزية الثابتة التي يخلعها الشاعر على الوادي الكبير في جل نصوصه عنه. والجنوح للتشخيص من أول وهلة تصعيد للوادي الكبير من طبيعته الصامتة الميتة إلى مصاف الإنسانية العالية النبيلة ذات الحيوية والقيمة الوجودية العليا؛ فهو ملك يُدل عليه بوصفه لا باسمه.

ومع صفة العظمة والسيادة على الجنوب الإسباني كله، تقترن جلالة الماء بجلالة الملك. ولا شك في أن الجمع بين العظمتين، والإصرار على معنى الزعامة والفخامة إيماءة لفعل السيطرة والتحكم؛ فنهر الوادي الكبير هو مداد أنهار إسبانيا وكبيرها والروح المستحكمة على حياة الأرض وحياة الإنسان. ونلاحظ فكرة القوة والاندفاع والهيجان تؤطر صورة النهر في لوحة غونغورا، وهي ملائمة لفكرة القائد الفذ الذي يصول أمام خصومه بكل عنفوان وجسارة:

عبر طريقك الملكي من البلاط الأندلسي

تتلوى فخمًا، مندفعًا ومليئًا بالزبد.

وفكرة المواجهة المحسومة والقوة النافذة تعيدنا إلى الشعر الأندلسي وثنائية النهر– السيف؛ فلا تكاد تجد وصفًا لجدول أو نهر أندلسي إلا وتحضر فيه صورة السيف المصلت حين يندفع النهر أو الجدول في طريق مستقيم أو شبه مستقيم؛ يقول الشاعر يصف جدولًا[١]:

فإذا استقام رأيت صورة مصلت وإذا استدار رأيت شكل سوار

ومن مظاهر المشاركة الوجدانية مع نهر الوادي الكبير عند الشاعر الإسباني القديم ممثلًا بغونغورا، ما نراه في نهاية المقطوعة نفسها حين نجده يستنزل النهر سريعًا من عرش الملك والقوة ليطلب منه المعونة في تحصيل خبر حبيبته "كلوري" من جهة كون النهر العظيم محطة تقف عليها الحسناوات تمامًا كما هو رمز الزعامة والجبروت:

قل لي إن كنتَ من بين الراعيات الشقراوات الصغيرات

اللواتي نظرن فيك أنفسهن، رأيت حسنًا كحسن كلوري

والحقيقة فهناك ملمح يستحق التأمل هنا وهو استيعاب الوادي الكبير للدلالات المتخالفة؛ فمن دلالة الفخامة والقسوة إلى البساطة والإنسانية التي استحال بها مرآة للحسناوات يقفن عندها ليتعهدن محاسنهن، وهو علاوة على ذلك لطيف مع العشاق يألفهم ويألفونه ويخبر عنهم ويقرب بينهم. ثم إن انسرابه بقوة يقابله وداعة

---

[١] المقري، نفح الطيب، ج ١، ص ٤٩٩.

وسكون منه أيضًا؛ وداعة تحمله للجمود كالمرآة خدمة للعشاق، ليتشخص الوادي الكبير في الحالين على نحو أعم من مجرد عرضية الوصف للطبيعة.

ويبدو أن القاسم المشترك لنظرة الشاعر الإسباني القديم للوادي الكبير هو مشهد العظمة والبأس الذي يقرنه في الذهن بسطوة الملك وشدته، وأحيانًا يأتي فردًا بصفة القوة والتعالي كما هو حال ألونسو خيرونِمو ذي سالاس (١٥٨١–١٦٣٥ م)[١] الذي يقول عنه[٢]:

في وطن سينيكا[٣] الذي يغسله الوادي الكبير المتعجرف المتغطرس مدينة سعيدة جدًا بعبقرياتها تتباهى حقًّا ببعد النظر.	En la patria de Séneca, a quien baña Guadalquivir soberbio y arrogante, Ciudad en los ingenios felicísima Que con razón blasonan de sutiles

الوادي الكبير هنا منعوت بالتعجرف والغطرسة، وهي غالبًا صفات تسوغها انطباعات القوة والغلبة التي يبثها في مشاعر الواقفين عليه والمتأملين له. إن الوادي الكبير في مسيرته الظافرة لا يتوقف عند حد الإمداد بعنصر الحياة، بل أيضا يقوم بتعهد الأرض والوطن فيحتويهما ويضمن طهارتهما. إنه دور وجودي خارق يمتد للإنسان والأرض التي يعيش عليها.

وفي نص آخر يقول خوان ذي لا كويبا (١٥٤٣–١٦١٢م)[٤]:

أخضر العشب والنبات هذا الموضع، وفير في الشتاء وفي القيظ، لخصوبته مستعد دائمًا للحصول عليها في الحر والبرد. البيتيس [الوادي الكبير] يبعد بالمقابل ميلا واحدا عن غواذيرا[٥] محاذيًا تقريبًا للنهر، وحين ينبع بتزايد يغسل، وقد انضم للبيتيس حملته. النبع الذي صيره القائد دون بيلايو ملكه، حين تملك بالسيف مياهها في مايو الحارق،	De verde pasto y yerva está este puesto En invierno abundante y en estío, Por su fertilidad siempre dispuesto Para tenerla en el calor y el frío. Tiene una milla el Betis en opuesto De Guadayra casi junto al río, Que cuando sale con creciente baña, Juntándose con Betis su campaña.

[١] ألونسو خيرونِمو ذي سالاس بارباذيّو، شاعر وقاص ومسرحي إسباني ينتمي لعصر البارّوكو في القرن الذهبي للأدب الإسباني. من أعماله: "ابنة ثيليستينا" (١٦١٢م)، و "الغبي المحظوظ" (١٦٢١م).

[2] Jerónimo de Salas Barbadillo, Alonso. *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo*, Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, 1907-09, p.133.
(خيرونِمو ذي سالاس بارباذيّو، ألونسو، أعمال ألونسو خيرونِمو ذي سالاس بارباذيّو).

[٣] هو لوسيوس أنّايوس سينيكا، الفيلسوف والخطيب والمسرحي الروماني، ولد بقرطبة بإسبانيا وتوفي قريبًا من روما عام ٦٥ م.

[٤] خوان ذي لاكويبا ذي غاروثا، شاعر وكاتب مسرحي إسباني ينتمي للعصر الذهبي، من مؤلفاته: "خرافات أسطورية وملحمة هزلية"، و "سبعة أمراء". النص الشعري المذكور من ديوانه: (*فتح بيتيكا*، ج ١٥، ص٢٥)
De la Cueva de Garoza, Juan. *La Conquista de la Bética*. Madrid: imprenta Real, 1795, t. XV, p.25.
بيتيكا من الأقاليم الرومانية القديمة، تنسب لنهر بيتيس وهو الاسم القديم للوادي الكبير، كانت عاصمتها آنذاك قرطبة ثم أصبحت إشبيلية في العهد القوطي. الشاعر هنا يحكي فتح إشبيلية من قبل الملك فرناندو المعروف بالقديس في القرن الثالث عشر للميلاد.

[٥] أحد فروع نهر الوادي الكبير، يمر بإقليمي قادش وإشبيلية.

جاعلًا إياها ممنوعة عن البرابرة.	La fuente que el Maestre D. Pelayo Hizo suya, ganando con la espada El agua d ella en el ardiente mayo, Siéndole de los bárbaros vedada.

هنا اتخذ الوادي الكبير بعدًا تاريخيًا مقرونًا بالقوة في محيط ما عرف بالمقاومة (الإسبانية ضد العرب)، ممثلة برمزها التاريخي دون بيلايو (ت. ٧٣٧ م)[١]، وبحضور السيف الرامز للغلبة والقهر ليستقيم النهر دليلًا على المجابهة والبأس ضد الأعداء:

النبع الذي صيره القائد دون بيلايو ملكه،
حين تملك بالسيف مياهها
في مايو الحارق
جاعلًا إياها ممنوعة عن البرابرة.

إن الاحتفاء بحيازة النهر وانتزاعه من العدو وحرمانه منه، إشارة إلى المحورية الوجودية له بالنسبة لإنسان إيبيريا الذي رمّز به للنصر والغلبة وحروب الاسترداد الشهيرة، وكأنا نعود للإنسان منذ نشأته وعلاقته بالماء الذي هو دليل الحياة ما يجعل الاستحواذ عليه هدفًا استراتيجيًا. لقد استأثر الوادي الكبير بدلالة القوة بوصفه مصدرًا لها أحيانًا وسبيلًا إليها أحيانًا أخرى. وخلاصة الكلام، أن واقع الشعر في هذه المرحلة يطرح تباينًا ملموسًا بين النسختين الأندلسية والإسبانية العتيقة حول ما يعنيه الوادي الكبير، والمياه عمومًا، للشاعر. فلقد تعامل الأندلسي مع الماء بوصفه وسيلة لاستجلاب عوامل المتعة، وأقامه محورًا لها أيضا دون أن يترك ذلك في الشاعر أثرًا وجوديًا أو يستحيل رمزًا حقيقيًا على يديه، وكان منهمكًا في تشخيصه بدافع الانجذاب لشأن اللذة الحسية أكثر من الفكرية، في حين بدا الشاعر الإسباني القديم أكثر عمقًا من هذا الجانب تحديدًا.

إن نهر الوادي الكبير الذي كان هامشًا عند الشاعر الأندلسي ولم يكن عنده مركز التجربة الشعرية، استحال لدى نظيره الإسباني القديم مركزًا ومنطلقًا؛ فهو محور الحديث وعليه ومنه تنهض الفكرة. لكن رغم ذلك، لم يحقق الشاعر الإسباني القديم التماهي الغائر؛ إذ كلما دنا من ذلك توقف فجأة على التخوم وكأنه يتهيب فكرة الترميز هذه أو يكتفي منها بالإرهاص والاقتراب. ولعل الشاعر الأندلسي في هذا الصدد كان أكثر سلاسة في التعامل مع الماء ونهر الوادي الكبير، فالتجأ إليه لإضرام الفكرة المألوفة عند الأندلسيين كما أشرنا، ليكون النهر عنصرًا آخر يضاف لعناصر المتعة، فكان دوره بذلك مباشرًا وجليًا عكس الشاعر الإسباني الذي لم يحفل بأكثر من ملامسة الترميز، أو لم يكن على وعي كافٍ به على الأرجح.

رمزية الوادي الكبير عند الشاعر الإسباني الحديث

شهد العصر الحديث ثورة في مستوى العقل الأوروبي امتدت لمختلف المجالات ومنها الأدب والنقد الأدبي،

[١] دون بيلايو، مؤسس مملكة أشتورياش في الشمال الإسباني التي شكلت البذرة الأولى لما عرف بحروب الاسترداد الإسبانية.

ولم تكن إسبانيا بمعزل عن تلك التطورات فهبت عليها رياح الرومانسية التي أذكت جمرة الشعور الوجداني حيال الموجودات، مرورًا بالبرناسية والواقعية والرمزية. كل ذلك انعكس على رؤية الشاعر الحديث للظواهر من حوله، وكانت الطبيعة مادة مناسبة لتجسيد مكتسباته حتى يمتزج الوجود بالإحساس في رموز وعلامات.

وبناء على استقراء عدد من النصوص الإسبانية التي قدرنا كفايتها لمنح صورة عامة لما يمثله نهر الوادي الكبير من رمزية في وجدان الشاعر الإسباني الحديث الذي أصبح ينظر لما حوله بمزيد من الوعي؛ نجمل هذه الترميزات في شكل كتل ثنائية تعبر في عمومها عن التماهي الكائن بين المادي والفكري:

أولًا: الحياة والتجدد

لا يخفى ما لعنصر الماء من تأثير فيزيائي يتعلق بالحياة ومن ثم الوجود، ولطبيعته المتحركة أثرٌ في التعبير عن جوهر الحياة وعجلته الدائبة المتجددة. ولا شك أن نهر الوادي الكبير، في جوهر طبيعته المتمثلة في ديناميكيته المترحلة ذات التمدد الجغرافي باتجاه المحطة الأخيرة (المحيط الأطلسي)، دون أن يكون هناك ما يحظر عليه الحركة؛ يمثل الحياة باختصار تاركًا في نفس الشاعر الإسباني الحديث والمعاصر أثرًا بالغًا يجعله ينظر إليه بوصفه خلاصة تمثل الحياة في مقابل الموت.

ولمفهومي الحياة والتجدد بوصفهما علامة متعلقة بنهر الوادي الكبير تمثيلات صغرى يمكن تلمسها في أثناء النصوص الشعرية محل الدراسة، وربما تجسدت، وفق ما يظهر من النصوص، في التالي:

النبع والجريان/الولادة والحركة:

يكشف واقع الدراسة أن أول ما لفت عناية الشاعر الإسباني الحديث في نهر الوادي الكبير هو الانبثاق أو النبع ومن ثم الانطلاق والتدفق، وهي ظاهرة رأى فيها الشاعر الإسباني أبعد من الحالة الطبيعية المألوفة. في السونيتة المعنونة بـ Guadalquivir en su nacimiento, en Cazorla "الوادي الكبير، في ولادته في كاثورلا" للشاعرين الأخوين سيفارين وخواكين ألباريث كِنتيرو (ت. ١٩٣٨ م و ١٩٤٤م)[١]، الذي قيل إنه نقش في شاهد حجري[٢]؛ نقرأ النص التالي:

قف هنا أيها المسافر!	¡Detente aquí, viajero!
بين هذه الصخور ولد	Entre estas peñas
من كان وسيكون	Nace el que es y será
ملك الأنهار، بين أشجار	rey de los ríos,
صنوبر عملاقة وبرية	Entre pinos gigantes y
تهدهده،	bravíos,

[١] الأخوان سيفارين وخواكين ألباريث كِنتيرو، شاعران ومسرحيان إسبانيان، ولدا في أطريرة (إشبيلية)، تميزا بغزارة الإنتاج والحس الكوميدي العالي خاصة في المسرح، وقد بلغ إنتاجهما قرابة مئتي عمل، منها "الزهور"، و " العبقري السعيد". طبعت أعمالهما الكاملة في مدريد في اثنين وأربعين مجلدًا.

[2] Eslava Galán, Juan, *Viaje por el Guadalquivir y su historia*, capítulo 8.
(إسلابا غالان، خوان، رحلة في الوادي الكبير وتاريخه)

وبين الأدغال الخشنة.	Que arrullan su nacer y ásperas breñas.
لقد عَكَسَ في زمن مضى الرايات، والأسلحة، والجياد المطهمة والزينة ذات الأصول المتعالية، تندفع ساجدة في حواشيه المتبسمة.	Él reflejó otro tiempo las enseñas, Las armas, los corceles y atavíos De razas imperiosas, cuyos bríos Postráronse en sus márgenes risueñas.
إنه يتمدد بين أشجار الزيتون وحقول القمح، يعبر قرىً من السحر والشعر ويجري نحو البحر ليسلم له بلوراته.	Él se ensancha entre olivos y trigales, Cruza pueblos de hechizo y de poesía y al mar corre a rendirle sus cristales.
لكن لأنه يحمل ملح أندالوثيا، تعود مياهه لمياه البحر بالمثل، للوصول لما هو أبعد...	Mas como lleva sal de Andalucía, Sus aguas vuelven a las del mar iguales, Para llegar más lejos todavía...
وهكذا تتجه مياهه المتدفقة، ظافرة في حِجْر الأمواج، إلى الشواطئ الإسبانية في أميركا	Y así van sus caudales, Triunfantes en el seno de las olas, a las playas de América españolas

يبدو أن صورة الوادي الكبير، الملك المتوج على سائر الأنهار، من موروثات الشعر الإسباني منذ القديم كما شهدنا عند لويس ذي غونغورا على سبيل المثال، ما يعني الشعور به وجودًا حيًا تستمد منه الجلالة ويستجلب الإقدام. وانبثاق هذه الحياة الفخمة وانبعاثها من العدم لا ينبغي أن يكون حدثًا اعتياديًا بل مختلفًا وتاريخيًا، لذا وصف الشاعر ولادة النهر بالصعبة من خلال الإشارة إلى الصخور. النبع أو الظهور في النص معادل للولادة التي هي شرارة الحياة الأولى وإيذانها الرسمي، ولا شك أن تصاعد المياه من بين الصخور المشقوقة والمختبئة في الزوايا البينية تمثل لبزوغ الطفل من موضع الولادة المختبئ في جسد المرأة، وهو خروج بتطلع للحياة وتوثب إليها، كما هو حال اندفاع الماء من زوايا المكان:

بين هذه الصخور ولد من كان وسيكون
ملك الأنهار

إن مقابلة النبع المائي بالولادة وبالتالي نجوم الحياة وانبثاقها، خيال منيف وتشخيص ناضج، جعل الفكرة ولادة إنسانية فاخرة حين قرن النهر بالملك. وهذا الوصف بالملك متصل بحديث ضمني يشخص كل الأنهار التي تنبع كما يخرج الصغير من رحم أمه فإذا هي كالناس في الحياة والحركة، وفي التفاوت في القيمة، تحفها العناية كالولدان مع حظوة خاصة للوادي الكبير:

بين أشجار الصنوبر العملاقة والبرية التي تهدهده

ولأن الحديث مشمول بحس العظمة والظفر، نرى الشاعر يختار الجريان لوصف حركة النهر، وهو ليس هروبًا كما سنرى عند غيره، بل علامة الحيوية والتوثب والإقدام. كما أنه اندفاع لا يعرف أضيق الطريق كما هو شأن الحيوات متواضعة القدرات، بل تدفق في مسالك رحبة من الحقيقة والخيال " الشعر والسحر "، حتى ليشمل الأمر ما هو أبعد من شواطئ إسبانيا في إسبانيا لتمتد صورتها لأمريكا اللاتينية، في إشارة لاتساع الرقعة الملكية الظافرة التي اتخذ الوادي الكبير معادلًا لها:

إنه يتمدد بين أشجار الزيتون وحقول القمح،
يعبر قرىً من السحر والشعر
ويجري نحو البحر ليسلم له بلوراته.
لكن لأنه يحمل ملح أندالوثيا، تعود مياهه
لمياه البحر بالمثل،
للوصول لما هو أبعد...
وهكذا تتجه مياهه المتدفقة، ظافرة في حِجْر الأمواج،
إلى الشواطئ الإسبانية في أميركا

وهذا أنطونيو ماتشادو (١٨٧٥م-١٩٣٩م)[١] في إحدى مقطوعاته يدور على الفكرة ذاتها[٢]:

أيها الوادي الكبير !	¡Oh Guadalquivir!
رأيتك قد ولدت في كاثورلا	Te vi en Cazorla nacer;
واليوم تموت في سانلوكار	hoy, en Sanlúcar morir.
فقاعة كبيرة لماء صافٍ	Un borbollón de agua clara,
تحت صنوبر أخضر،	debajo de un pino verde,
لقد كنتَ أنت، كم كان جميلًا حسك!	eras tú, ¡qué bien sonabas!
مثلي، قريبًا من البحر،	Como yo, cerca del mar,
نهرٌ من طين مالح	río de barro salobre,
أتحلم بنبعك؟	¿sueñas con tu manantial?

لقد صادق الشاعر على صفة البشرية الممنوحة للنهر وهي الحياة في البدء والنهاية، وعبّر بالولادة عن نبع النهر واصلًا ذلك بالمكان بوصفه هوية عليه كما يقيد المولود في الأوراق الرسمية بالساعة ومكان الولادة. وفي الإشارة هنا إلى البعد الصوتي ربط بالحياة (كم كان جميلًا حسك!)؛ فالنهر يهب التماعة التدفق والحركة وهي فيه دليل الوجود كما هي في البشر تمامًا؛ إذ الحركة هي الحياة والسكون علامة الموت، والحركة جمال لما تتضمنه من التجدد؛ فكل جديد نضِرٌ في العين وفي سائر الحواس، وجمال الحياة عمومًا مرده خطابها للحواس خلاف الموت والسكون والجمود. ولافت أن ندرك أن أنطونيو ماتشادو المنتمي

---

[١] أنطونيو ماتشادو رويث، شاعر إسباني وأصغر ممثل لجيل ٩٨، وهو الأخ الأصغر لمانويل؛ الشاعر الشهير الآخر. ترك كمًا كبيرًا من الأعمال الأدبية من دواوين ومسرحيات وأعمال نثرية أخرى. من أعماله: "رسائل إلى بيلار، و "الرجل الذي مات في الحرب".

[2] Machado Ruiz, Antonio. *Nuevas canciones. Poesías completas*, España:
Rincon Castellano 1997 – 2011, p. 33 (edición digital).
.
(ماتشادو، أنطونيو ، قصائد جديدة. قصائد كاملة، "نشرة إلكترونية").

لجيل ٩٨ قد عرف بتأثره بهنري برغسون، الفيلسوف الفرنسي الشهير (١٨٥٩–١٩٤١م) الذي توفر في فلسفته على أفكار الديمومة والتوثب والتجدد في نظرته للوجود والإنسان، ومن هنا نفهم رمزية الوادي الكبير عند أنطونيو ماتشادو في كونه (أي النهر) خير من يجسد هذه الفكرة الفلسفية الوجودية[١].

أما خير من يمثل هذه الفكرة من الشعراء الإسبان المحدثين فأراها الشاعرة الإشبيلية ماريّا ذي لوس رييس فوينتس (1927– 2010 م)[٢]، فمن يتأمل شعرها في هذا النهر النابض في مدينتها ومن جوارها، يدرك عمقًا كبيرًا في التصورات وقدرة عالية على الجمع بين وجودية النهر ووجودية الإنسان[٣]:

Ya este río cruzando por el alma de Córdoba y Sevilla, Se llevaba la sangre y los suspiros, desde la savia al pétalo de Córdoba y Sevilla. Y se arrojaba al mar definitivamente desde Córdoba	هذا النهر العابر خلال روح قرطبة وإشبيلية يحمل الدم والتنهيدات من الرحيق إلى بتلة قرطبة وإشبيلية يلقي بنفسه في البحر نهائيًا من قرطبة معطيًا لمساره روغان فارس يهرب ويقرر المضي في ممر باتجاه الجنوب
Dando a su curso un quiebro de jinete que huye y que decide Tirar por una senda más al sur Que corte y que le alcance antes el mar, antes la apoteosis o la muerte.	يقطعه ويدركه قبلُ البحرُ ، قبلُ المجدُ أو الموتُ.

رغم ما يحيط هذا النص والذي يليه من شعور قاتم، زاوجت الشاعرة بين النهر والحياة عن طريق الإشارة إلى حتمية العبور والانتقال: (هذا النهر العابر)، دلالة على الحيوية المحتدمة في المكان (قرطبة وإشبيلية)، في صفة إنسانية معبرة، وكأنه رحالة لا يمل من التنقل والعبور بالمواضع التي جاءت هي الأخرى مفعمة بالحياة: "روح قرطبة وإشبيلية"، في تفاعل مباشر بين أجزاء الطبيعة تحكي تفاعل الإنسان الحي بها.

والواقع أن النص بعلاماته الحيوية يعاني ضربًا من الحركة المتألمة، فهو متدفق على مضض بسبب حمله "الدم والتنهيدات"، وهي دلالات اعتلال في الحياة لكنها لا تعفي النهر من لازمة التدفق الطبيعي ولا تعيقه عنها، كما الاعتلال غير مانع للحياة بالضرورة، فهي ماضية للأمام قطعًا. وعبارات مثل "يلقي"، "هرولة"،

١ عن تأثير بيرغسون في أنطونيو ماتشادو؛ انظر مثلًا: Glendinning, Nigel: "The philosophy of Henri Bergson in the poetry of Antonio Machado", *Revue de littérature comparée*, 36 (1962), pp. 50-70.
(نيجيل، غليندينيغ، "أثر فلسفة هنري بيرغسون في شعر أنطونيو ماتشادو").

٢ ماريا ذي لوس رييس فوينتس، شاعرة إسبانية ولدت بمدينة إشبيلية، تنتمي للأكاديميات الملكية بقادش وإشبيلية ومالقة وقرطبة، وتعد مؤسسة لمجلتي: "إشبيلية" و"شعر"، لها عدة دواوين، منها: "مراثي الوادي الكبير"، و "بئر يعقوب"، و "نسائم الحب".

3 "Poema para una comparecencia en la Fiesta Mundial de la Poesía Árabe (Sevilla para Córdoba)" en *Fiesta de la Poesía Árabe. IX Centenario de Aben Házam*, 12 al 18 de mayo. Córdoba, 1963.
(قصيدة للمشاركة في حفلة عالمية ليوم الشعر العربي، المئوية التاسعة لابن حزم).

"يهرب"، "المضي"، توثق عملية التدفق بغض النظر عما يعتريها من خلل، وربما كان التعبير بـ"هرولة"، و "هرب" ممعنة في جعل الحركة والحياة هنا واجبة رغم الإشكالات والمخاطر التي تكون سببًا في المقاومة أحيانا؛ إذ ربما كان الهروب مقاومة للخطر واستدامة للحياة.

وفي نص آخر بعنوان "النهر" نجدها أكثر جرأة في ترميز الحياة والموت منطلقة أيضًا من الوادي الكبير؛ تقول[1]:

النهر مثل ذراع عدالة حكمه يأتي في الأخير: العبور، العبرة. وفي كل زوايا الأرض تدفق الأنهار والبشر، تسيل وتجري، لتسكب في بحرها – المحكوم عليه بشدة– الينبوعَ الأخير حيث الغرق مع تمزقات الهروب. إن الإنسان، كالنهر، جريان، هروب، ندم؛ يمضي في البدء مندفعًا	El río es como un brazo de justicia con su sentencia al fin: el tránsito, el ejemplo. Y en todos los rincones de la tierra brotan los ríos y los hombres, que fluyen, y discurren, que abocan en su mar tan sentenciado definitiva fuente donde hundirse con el desgarramiento de la huida .

ثم يستكنّ في حين، لكن يظل قدمًا، في الركض –غير المجدي–للدقيقة بعد الدقيقة. الأشخاص أو الأنهار، مندفعين، يجنحون إلى يقين طريق يذلل أمامهم الصخور ويصنع لهم نطاقًا عذبًا. قواهم تنحرف وجهتها فتترك أثرًا مختلفًا عما حلموا به؛ مما كان بمقدوره أن يكون لولا التمنع وهنالك حينها إما أن نستسلم، أو نضرب بشدة، كولعٍ متيقنٍ من كل الحجج، أو نكيف الواقع لذوقنا، هكذا، حتى إذا دنت النهاية، رحلنا بشعور أن قد ذقنا حلاوة ما.	Que el hombre, como el río, es un curso, una fuga, un arrepentimiento, que primero avasalla y se agazapa a veces, pero sigue adelante, en la inútil carrera del minuto a minuto. Los hombres o los ríos, disparados, van hacia la constancia de un camino que les lime las rocas y les haga contornos de dulzura. Se desvían sus fuerzas y hacen marca distinta a la soñada, la que pudo haber sido pero que se resiste y allí en la resistencia abandonamos, o golpeamos mucho,

[1] Fuentes, María de los Reyes. *Elegías del Uad el-kebir*. Excmo, Sevilla: Ayuntamiento, 1961, p. 17 (poema El Río).

(فوينتيس، ماريا ذي لوس رييس. مراثي الوادي الكبير).

 النهر مثل إجراء نافذ، والإنسان مثل النهر، من جذور الزمن إلى اللقاح الخفيف، من جذر الجذور، من المفاجأة إلى البحر. هناك أنهار صغيرة لا تعرف صراعًا، شديدة الصبر على الصمت لا طموح لها ولا عظيمَ تطلع إليه تنتسب. وهناك أنهار كبيرة، كذلك الذي يجري بجانبي وأعرفه مألوفًا ومشبهًا لحيوات كثيرة، بأذرع مبسوطة من مطامع أو من أحلام، مع توق إلى ترويض العقبات مع رفق ونعومة، تحتسي كنوز أندالوثيا كلها، راسمة معالمها في هذا الجنوب الإسباني، في حين يقفز الهواء من سلسلة جبال إلى سلسلة أخرى	como pasión segura de todas las razones, o se deja lamida, con nuestro gusto, así, para que sepa al testimonio fiel de última instancia. Y el río es como un trámite vigente, y un hombre es como un río, de la raíz del tiempo al polen mas alado, de raíz de raices, de la sorpresa al mar. Hay ríos pequeños y sin lucha, que llevan la paciencia de enarbolar silencios sin leyenda o razón que atribuirse. y hay ríos que son grandes, como este que discurre a mi costado y que lo sé común a tanta entraña, con brazos extendidos de ambición o de ensueño,

لكنه هو يتابع مقتفيًا ظله المناسب الباحث عن حكم المحيط [الأطلسي]، تلك الغاية المشكلة التي منها تنبع، أي نعم، المياه الجديدة، والنهر يشي بشبهه بالإنسان. هناك تتحقق العدالة لمجراه، مجراه في الأرض، وفي التاريخ، ولا بترَ يحجبه عنا.	con ansias de domar a las hirientes peñas con virtud de caricia si por el tierno valle, bebiéndose el tesoro de toda Andalucía, trazando la rúbrica por este Sur de España, mientras que salta el aire de una sierra a otra sierra pero él sigue y persigue por su fluida columna que busca la sentencia del Océano, la meta irremediable de donde han de brotar, ay sí, las nuevas aguas, porque el río delata su parecido al hombre. Y se hace la justicia de su curso, su curso por la tierra, por la historia, y no hay mutilación que nos lo niegue.

يتقاطع هذا النص مع سابقه بوصفهما تأملات راسخة في نهر الوادي الكبير، تجمعه بالإنسان تحديدًا. في

النص السابق تعالق النهر مع الحياة يجمعهما التدفق والحركة المصورة بـ "العبور": "هذا النهر العابر خلال روح قرطبة وإشبيلية". وهنا النهر ذراع العدالة الذي يمضي نافذًا بقوة ليصل منتهاه ويدرك مبتغاه، كالحياة في مصيرها النافذ المدلول عليه بالحركة ذات المبتدأ والنهاية:

النهر مثل ذراع عدالة
حكمه يأتي في الأخير: العبور، العبرة.

في هذا الموضع لمحة طريفة تدفعنا لتفهم استهلال الشاعرة نصها متكئة على مصطلح "ذراع عدالة"؛ فقد درست القانون في مدينتها إشبيلية، الأمر الذي أتاح لها النظر إلى الوجود بوصفه قوانين نافذة غايتها العدل، وقد علقت إحدى الدارسات لشعر الشاعرة على التفاتتها للقانون بالقول إنه: "ولد من رغبة في العدالة"[1]. فبالرغم من تباين الأحكام النافذة في الناس والحيوات بما يوحي باللاعدالة، فلا شك من سيادة عدل الموت الذي هو غاية الإنسان ومصيره، لا يتملق أحدًا ولا يفلت منه كائن حي.

والوادي الكبير يضارع الإنسان في جريانه في الأرض وديمومة ركضه في الزمن وراء مطامعه وأحلامه، ولذا زاوجت القصيدة بين حديث النهر وحديث البشر:

وفي كل زوايا الأرض
تدفق الأنهار والبشر، تسيل وتجري،

لقد آخت الشاعرة بين الطبيعة والإنسان، ولعل هذه الطبيعة الممثلة بالنهر، قد حققت المشابهة الوجودية بالإنسان وبالحياة أكثر من غيرها حيث هيئة الحياة تتجسد في الجريان والتدفق: "تدفق، تسيل، تجري..."، وهي أبرز خصائص المياه الحية (إن صح التعبير) إزاء المياه الراكدة الميتة. وتمعن الشاعرة في تطلب مشاهد الشراكة في الحياة بين النهر والإنسان:

إن الإنسان، كالنهر، جريان، هروب،
ندم؛ يمضي في البدء مندفعًا
ثم يستكن في حين، لكن يظل قدمًا،
في الركض –غير المجدي–للدقيقة بعد الدقيقة.

انطلاقًا من الخصائص الوجودية: النبع والحركة، تتناسل سمات أخرى مشتركة بين النهر والإنسان عن طريق المقاربة بينهما بالتوظيف الدقيق للتشخيص؛ فالهروب ثم الندم، صفات بشرية، فلا يندم إلا البشر ذوو الحياة وليس في الأنهار إلا من قبيل المجاز الدقيق. وفعل الندم في النص جاء مسبوقًا بعمل غير مرغوب؛ فلقد عطفته الشاعرة على فعل الهروب وجعلت هذه الصفات أصيلة في النهر على اعتبار أنه المشبه به والإنسان المشبه، وهو قلب للمألوف، لتتأكد المشاركة التامة بينهما في السعادة والبؤس، وانظر لتعبيرها بـ "تمضي" و "الركض" وقوة التلازم مع صفة الحياة المرتهنة بالحركة، وهي حركة دائبة في جوهرها:

---

[1] Martínez Ortega, Carmen Elena, *La obra poética de María de los Reyes Fuentes*, tesis doctoral, Sevilla, 2011, p. 223.

(مارتينيث أورتيغا، كارمن إيلينا. شعر ماريا ذي لوس رييس فوينتيس. رسالة دكتوراه).

"الدقيقة بعد الدقيقة" ينتابها بعض السكون الذي لا يضر بالصفة اللازمة ابتداءً، وهي صفة الحياة.
ثم تمعن الشاعرة في الجمع بين الإنسان والنهر مع أصالة في النهر فيما يخص صفات البشر؛ فتجعل لكليهما قيمة تتوقف على مقدار الهمة والتطلع؛ فكما أن هناك بشرًا كبارًا وعظماء فهناك أنهار عظيمة وكبيرة والعكس صحيح. إن النبع والجريان أو الولادة والحركة، قيم محققة، لكن الفارق يكمن في مستوى التحقق ودرجته المرتبط أساسًا بدرجة الطموح والتطلع. إنها صفات بشرية تعيدنا للتشخيص الجامع بين النهر والإنسان بعد تجاوز مرحلة الوجود والفعل، وكما أن الإنسان متفاوت الهمة والتطلع كذلك الأنهار بعضها واسع المطامع والتطلعات فيكون كبيرًا كالوادي الكبير وبعضها الآخر صغير لصغر الهمة والنظر؛ لذلك لا تعبأ بالإنسان الصغير/الأنهار الصغيرة، فالحياة هناك محدودة القيمة والإضافة:

هناك أنهار صغيرة لا تعرف صراعًا،
شديدة الصبر على الصمت
لا طموح لها ولا عظيمَ تطلع إليه تنسب
وهناك أنهار كبيرة، كذلك الذي يجري بجانبي
وأعرفه مألوفًا ومشبهًا لحيوات كثيرة،
بأذرع مبسوطة من مطامع أو من أحلام

إنه التوثب نحو الاستمرار وتجديد الحيوات، وما النهر في تجدد أمواهه المتدفقة إلا الإنسان نفسه في تجدد كينونته وجنسه، وصراعه المستميت في سبيل ديمومة وجوده وتدفقه. هذا المشهد يعيد الذاكرة لعبارة اليوناني هيراقليديس: "أنت لا تسبح في النهر مرتين"، في معرض تأكيده على فكرة التبدل والتجدد، وإلى الفرنسي "برغسون" في تأملاته عن الوجود الواعي، الذي يرى الحياة في الديمومة والتغير.

وإمعانا من الشاعرة الإشبيلية في الدوران على موضوع التدفق والجريان/الولادة والحركة، نراها تحدثنا عن النهر الإنسان الذي "يحتسي كنوز أندلوثيا كلها"، وفي فعل الاحتساء المشخِّص للنهر، إشارة للحياة من طريق الماء الذي هو سببها حين يتدفق ويجري. وهنا مفارقة لطيفة مردها ازدواجية الدلالة؛ فالماء –الذي يحتسي– مشروبٌ وشارب، فإذا الحياة فيه مضاعفة، وربما كان هذا شرحًا لفكرة الأنهار العظيمة والكبيرة، ولا شك أن نهر الوادي الكبير كذلك، وفكرة احتساء الكنوز إيحاء بفخامة هذا النهر وقيمته؛ فلا يقتات إلا على عظيم.

ونهر الوادي الكبير "يتابع مقتفيًا ظله المناسب" فجريانه دائم وحياته أبدية، كالإنسان الذي يمشي في مناكب الأرض لغير وجهة يقينية–وهذا ما أرادته الشاعرة، الإنسان في مشيه على غير هدى في هذه الدنيا كنهر الوادي الكبير الذي رغم عظمته لا يعرف على اليقين مصيره، أو يعرف أنه محتوم بالتلاشي في المحيط فيسير على هدي ظله المظلِّل، كالإنسان القوي المندفع باستسلام إلى النهاية. إنه الإشكال الوجودي الأزلي الذي يلح بسؤاله على الإنسان –في شكل النهر–عن جدوى الحياة وقيمة الوجود، وهنا تتراءى تشاؤمية شوبنهور وعدمية نيتشة:

لكنه هو يتابع مقتفيًا ظله المناسب

الباحث عن حكم المحيط [الأطلسي]،
ثم تأتي لوحة الختام تلخيصًا لعموم الفكرة:
تلك الغاية المشكلة
التي منها تنبع، أي نعم، المياه الجديدة،
والنهر يشي بشبه بالإنسان
هناك تتحقق العدالة لمجراه،
مجراه في الأرض، وفي التاريخ،
ولا بترَ يحجبه عنا

لقد تماهي الوادي الكبير بالإنسان تمامًا؛ فالنبع الحياة، وهو في جريانه على الأرض محكوم بضرورة السعي ومواجهة النهاية المحتومة التي ينطوي فيها البشر جميعًا وهذه هي العدالة التامة، وكما يرحل الإنسان عبر التاريخ ويشكّله، كذلك نهر الوادي الكبير الذي يتقيد في سجل التاريخ ثم لا يمكن لأي قوة أن تمنع اتصاله بالحاضر والمستقبل، تمامًا كما هو الإنسان الخالد.

ويقول ريكاردو مولينا (1916-1968م)[1]:

وقت الفجر يولد النور من الماء يأتي به شاحبًا الوادي الكبير يبدأ قُبلةً جناحًا يداعب قرطبة النائمة قرطبة الصامتة ويحرمها المنام.	Al Alba la luz nace del agua. Guadalquivir la trae pálida. Empieza siendo un beso, un ala, que acaricia y desvela el alma de Córdoba dormida, de Córdoba callada.

ثنائية النبع والجريان تطل من جديد تمثيلًا للجانب الوجودي البشري المحيل إلى الحياة وانبعاثها؛ فقد زاوج الشاعر بين ضوء الفجر والماء، وجعل الحدث ولادة والوادي الكبير الأم أو القابلة التي تمنح الحياة أو تجري لتبشر بها، ويظل النور كالمؤشر أو القرينة لهذه الحياة يشع بهدوء على جوار المدينة (قرطبة)، وكأنه يداعبها ويوقظها، وجميعها أفعال الكائن الحي المتوثب للحياة مقابل الطرف الآخر الموصوف بالسكون؛ فإذا النهر الكبير رمز الحياة وتولدها وحاضن النور والحيوية.

وفي مناسبة أخرى، في قصيدة رثائية يقول ريكاردو مولينا أيضًا[2]:

يطلع الصباح في الشوارع. تستيقظ قرطبة إنه الصباح بالفعل. أحبك. بائعو الرمال في طريقهم للنهر، بمجارفهم وحميرهم فصل الشتاء يذهب. الضباب يتلاشى حول شجر الحور.	Amanece en las calles. Córdoba se despierta. Ya es de día. Te amo. Ya van camino del río los areneros con sus palas, sus asnos. El invierno se va. La niebla se disuelve en torno de los álamos. Crecido viene el río como mi corazón. Tu recuerdo desborda como el río mi vida inundándola toda con sus aguas violentas donde flotan almiares,

[1] ريكاردو أنطونيو مولينا، شاعر إسبانيا، كان عضوًا في مجلة كانتيكو Cántico، المعنية بالفنون، وعرف بشغفه الشديد بفن الفلامنكو خاصة. من أعماله الشعرية: "نهر الملائكة"، و "مرثية مدينة الزهراء"، ومن مؤلفاته النثرية: "أسرار فن الفلامنكو، و "الوظيفة الاجتماعية للشعر".

[2] Molina, Ricardo. *Aún es Córdoba Bella*. Antología poética. Selección y prólogo: Carlos Clementson, España: Junta de Andalucía, 2017, p. 52.
(مولينا، ريكاردو. لا تزال قرطبة جميلة. مختارات شعرية).

animales que aúllan, negros troncos de árboles y despojos y ruedas.	يأتي النهر متناميًا كما قلبي ذكراك تفيض في حياتي كالنهر مغرقًا إياها كلها بمياهه العنيفة حيث تطفو أكوام القش، والحيوانات العاوية، وجذوع سوداء من أشجار وعجول، وعجلات

لاحظ تعلق نهر الوادي الكبير بالحياة وتجددها معه؛ فما أن تشرق الشمس وتبدأ الحياة في التدفق من جديد حتى يأتي على ذكر الوادي الكبير بوصفه معادل ذلك كله؛ فالحياة تنبجس في اتجاهه حينما يتوجه إليه بائعو الرمل بأدواتهم ودوابهم بعد أن أذن لهم نور الصباح بالتدفق من جديد. وهو بدوره يتدفق متزايدًا، والفعل (crecer) في الإسبانية يأتي بمعنى النمو وهو ما قصده الشاعر هنا، وهو فعل التطور في الحياة والتدفق فيها انطلاقا من نقطة الولادة أو البداية التي ناب عن الرمز لها نور الصباح الذي يعد المكافئ للنهر.

تأمل أيضًا كيف يرتبط نهر الوادي الكبير بالحياة مرة أخرى في آخر القطعة الشعرية هنا، فإذا كل منهما لازمة للآخر:

ذكراك تفيض في حياتي كالنهر

ذكرى الحياة كالنهر، والنهر لا يكف عن التدفق مثل الحياة التي لا تتوقف، والنهر كالحياة يحمل على مياهه الجمادات والحيوانات ويندفع بها بقوة كالحياة التي تتسع لكل ذلك وتمضي به قُدُمًا نحو مصير محتوم.

ويقول أنطونيو ماتشادو[1]:

… Y brotan en el pecho de la gente cuando ríe o cuando llora. El caso es saber sentir; lo demas tiene muy poca importancia. ¿Usted no ha visto, en la Sierra de Cazorla, nacer el Guadalquivir entre piedras, gota a gota? Pues así nace un cantar, como el río y baja a Córdoba y a Sevilla hasta perderse	تنبت في صدور الناس حين يضحكون أو يبكون المسألة هي أن تعرف، أن تشعر وما عداه فقليل الأهمية ألم تر حضرتك في سلسلة جبال كاثورلا ولادة الوادي الكبير بين الحجارة، قطرة فقطرة هكذا تولد أغنية ما كالنهر وينزل إلى قرطبة وإلى إشبيلية حتى يتلاشى في البحر الهائل ويغرق

[1] Machado, Manuel y Antonio. *Obras Completas*. Madrid: Plenitud, 1957, 3° ed., pp. 458, 479.

(ماتشادو، مانويل وأنطونيو، الأعمال الكاملة).

en la mar tan grande y honda.	

في النص يتمثل أنطونيو ماتشادو فعل الولادة ليتصدر استدعاءه لنهر الوادي الكبير الذي ينبع من بين الحجارة كما ينجم المولود من بين المرأة. هذه المرأة كائن جلد صامد أمام الخروج المؤلم للحياة الجديدة، كالحجارة تظل جامدة رغم انبعاث المياه من خلالها. إنه انبعاث لطيف وهادئ في أوله، يجمع النهر والإنسان؛ فتولد الماء يبدأ "قطرة فقطرة" والولادة خروج حذر لحياة تدب دبيبًا ثم تجري جريانا وهي صفة الماء تمامًا. والفعل الهادئ في النص مشبه أيضًا بمطالع الأغنيات التي يعبر عنها بالولادة "هكذا تولد أغنية ما"، فبدايات الأغاني التي يعنيها تتولد بهدوء من فكرة لشعر ولحن أولي، وربما انطلقت بهدوء يسري في الروح، ولاحظ أنه آثر تصدير هذا الجزء من المقطوعة بالفعل (brotar/ينبت)، في دلالة على تولد سلس كبزوغ النبتة واسترسالها بهدوء نحو السماء. إنها ولادة غير صاخبة، رزينة جدًا تتلوها حركة متأنية كتأني الشخص الذي يهبط من مرتفع "وينزل إلى قرطبة وإلى إشبيلية"، وهذا هبوط مكاني جعل الولادة إنزالًا وجعل قرطبة وإشبيلية بمثابة الأرض التي ينزل عليها المولود بهدوء ثم يدب فيها مستغرقًا عمره حتى النهاية أو الوفاة التي أشار لها الشاعر، وسنتناولها في قادم السطور.

-النهاية والتلاشي/الموت

لا تكاد تقرأ شعرًا لأنطونيو ماتشادو مثلًا، موضوعه نهر الوادي الكبير إلا ويستجلب له حديث البحر (المحيط الأطلسي)، رامزًا به للنهاية، مستثمرًا واقعية الاتصال الطبيعي للنهر بمصبه الأخير في المحيط. وقد جرب ماتشادو في هذا نوعًا من التأثر والتأثير؛ فاستعاد الشاعر الشهير خورخي مانريكي (1440 – ١٤٧٩ م)[١] الذي جرى الربط بينه وبين أبي البقاء الرندي (١٢٠٤ – ١٢٨٥ م) الشاعر الأندلسي الشهير، من جهة تأثر مانريكي في مرثيته الشهيرة لوالده بأبي البقاء الرندي في قصيدته النونية الذائعة في رثاء الأندلس. ويبدو أن هذا الأثر المتعلق بالموت هو ما يجمع كلا الشاعرين، ويظل الوادي الكبير في استهلال مجراه وختامه خير من يمثل الإنسان في طلوعه للحياة ثم أفول نجمه نهاية الأمر.

يقول خورخي مانريكي في مرثيته لوالده[٢]:

حيواتنا هي الأنهار التي تذهب إلى البحر الذي هو الموت هنالك السادة يذهبون، حقا عليهم ينتهون وينصرمون هنالك الأنهار الفياضة هنالك الأخرى المتوسطة، والصغيرة	Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir: allí van los señoríos, derechos a se acabar y consumir; allí los ríos caudales,

[١] خورخي مانريكي، شاعر إسباني ينتمي لعصر ما قبيل النهضة. رغم شهرته، لم يترك آثارًا كثيرة، بل مجموعًا صغيرًا تضمن قصيدته الشهيرة في رثاء والده، التي تعد من عيون الأدب الإسباني عبر العصور.

[2] Manrique, Jorge. *Coplas a la muerte de su padre y otros poemas*, Sevilla: Alfar, 2014; 2°edición, Copla III. (مانريكي، خورخي، مقطوعات عن موت والده وقصائد أخرى، المقطوعة الثالثة).

والواصلون، وكلهم سواسية من يعيشون من كد أيديهم والأغنياء	allí los otros medianos y más chicos; y llegados, son iguales los que viven por sus manos y los ricos.

هنا يرمز للموت بالنهر الذي يتوقف بعد مسيرة جارفة، ولا ريب أن نصه هذا من مرثيته الشهيرة لوالده قد ترك أثرًا عميقًا في نفوس الشعراء الإسبان في العصر الحديث في تعاطيهم مع ظاهرة النهر الذي يخترق إسبانيا بكل غطرسة لكنه في نهاية المطاف يتلاشى في المحيط ويموت، كما أن تشبيهه النهر بالحياة وبالإنسان، والانصبابَ في المحيط بالموت، قد لقي صدىً واسعًا في نصوصهم، وقد رأينا كيف تمثلت فكرة الأنهار الكبيرة/البشر العظماء والأنهار الصغيرة/ البشر الضعفاء في نص الشاعرة الإشبيلية ماريّا ذي لوس رييس فوينتس على نحو لافت ومحوري.

بدوره يقول أنطونيو ماتشادو مقتفيًا أثر مانريكي[1]:

سوريا [2]، بجبالها الزرقاء وأراضيها البنفسجية، كم حلمتُ بك في هذا المرج المزهر من حيث يذهب الوادي الكبير إلى البحر	Soria de montes azules y de yermos de violeta, !cuantas veces te he soñado en esta florida vega,

بين أشجار البرتقال الذهبية	por donde se va, entre naranjos de oro, Guadalquivir a la mar!

يتهادى إلى ذهن المتلقي عند التقاطه لهذه الأبيات موقف الجنازة ومراسم العزاء، ويرمز الوادي الكبير للإنسان حال تشييعه محمولًا في تابوته إلى مثواه الأرضي الأخير، وقد حفت بالنهر الثمرات والأشجار كأنما هو محفل توديع مهيب، ثم رمز بالبحر (المحيط الأطلسي) للنهاية أو القبر، حيث يتبدد الوادي الكبير كما الإنسان الذي يثوي ثم يتحلل في حفرته الصغيرة. إنها تظاهرة نحو النهاية والموت، يمضي النهر لمصبه الأخير مضي الإنسان لقدره المحتوم، ومادام المصير هو القبر أو البحر فلا يهم إن وصل إليه حيًا أو ميتًا: ومن قصيدة له سبقت الإشارة إليها في الأعلى يقول أيضًا[3]:

أيها الوادي الكبير!
رأيتك قد ولدت في كاثورلا
واليوم تموت في سانلوكار
فقاعة كبيرة لماء صافٍ تحت صنوبر أخضر،
لقد كنتَ أنت، كم كان جميلًا حسك!
مثلي، قريبًا من البحر، نهرٌ من طين مالح
أتحلم بنبعك؟

لقد اتخذ الشاعر من الجغرافيا وسيلة للتعبير عن الحتمية الوجودية؛ فجعل الحياة في كاثورلا القريبة من جيان والموت في سانلوكار المتاخمة للمحيط

[1] Machado Ruiz, Antonio. *Nuevas canciones*, p. 13.

[2] سوريا هنا Soria، مدينة صغيرة تقع في إسبانيا في منطقة قشتالة وليون، وليست البلد العربي المعروف.

[3] Machado Ruiz, Antonio. *Nuevas canciones*, p. 33.

الأطلسي. إن المكان هنا علامة مزدوجة تشير للحياة والموت؛ فالمسافة الزمنية بين نقطتين على الأرض أولاهما بداية والأخرى نهاية تجسيد لموقف الإنسان بينهما، وما سعي النهر في الأرض إلا كسعي البشر فيها وكلاهما محكوم بخاتمة.

ورغم هذه التجارب الدالة، تظل–في نظري– الشاعرة الإشبيلية ماريا ذي لوس رييس فوينتس خير من تناول فكرة الجمع بين النهر والنهاية، في نصيها اللذين عالجناهما في الشق الأول من هذه الدراسة:

هذا النهر العابر خلال روح قرطبة وإشبيلية
يحمل الدم والتنهيدات من الرحيق إلى بتلة قرطبة وإشبيلية
يلقي بنفسه في البحر نهائيًا من قرطبة معطيًا لمساره روغان فارس يهرب
ويقرر المضي في ممر باتجاه الجنوب
يقطعه ويدركه قبلُ البحرُ ،
قبلُ المجدُ أو الموتُ.

تعلو هذه المقطوعة مسحة من الحزن والكآبة، مردها شعور دفين بألم النهاية/الموت خضب اللوحة باللون الأسود القاتم. بدا نهر الوادي الكبير معادلًا موضوعيًا للألم والموت، مخالفًا بذلك تقاليد طويلة استقر فيها الماء في أذهان الشعراء رمزًا للفأل والراحة. إنه "النهر العابر" ذو الانطلاقة نحو غاية، ولا غاية في النص إلا التلاشي والموت، واقتران النهر في عبوره بالأرواح "روح قرطبة وإشبيلية" ربما يطوي أيضًا إشارة للموت بإزاء الحياة؛ فإذا كانت الروح مادة الحياة الأولى فالنهر الذي "يحمل الدم والتنهيدات" فاقد لكمال الحياة، وهو إلى لازمة الموت أقرب وبها أولى. وإذا كان النهر "المعتل" إرهاصًا للموت وسبيلًا إليه، فلا شك أن البحر، والمقصود به هنا المحيط الأطلسي، يمثل الموت والنهاية. والحق أنه من دواعي التأمل اقتران المحيط الأطلسي بالموت، وهو أمر مألوف عند الشاعرة وعند غيرها، ولعل هذا المحيط قد مثل للشاعر الإسباني قلقًا وجوديًا لأن التقاءه بالأنهار يعني انتهاء مسيرها تمامًا فهو إذن كالموت الذي ينهي مسيرة البشر باختلاف أحوالهم، والوادي الكبير قسيم هذا الإنسان ورمزه الأبدي.

ثم إن المحيط الأطلسي في الذاكرة الشعبية الإسبانية كان آية على المغامرة المميتة، ولا شك أنه كذلك عند الأندلسيين؛ فقد عرف عندهم بما يعبر عن أثره فيهم "بحر الظلمات"، وحكاية الفتية المغررين الثمانية الذين خاضوه شهيرة[١]، ولعلها وشبيهاتها من وطد فكرة البحر/الموت في الوجدان الإيبيري. وهذا البحر رمز للا عودة فمن يخوضه لا ترجى له أوبة منه، والنهر الذي يصب فيه لا يعود نهائيًا بل يضمحل وينقضي، واللافت أن النهر يحكم على نفسه بالنهاية تحدوه الإرادة الحرة التي تلقيه في أحضان الموت: "يلقي بنفسه في البحر نهائيًا من قرطبة"، والإشارة هنا لمسيرة

---

[١] انظر الإدريسي، الشريف أبو عبد الله محمد، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مجموعة من المحققين، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٥٤٨.

الإنسان فهو مندفع باختياره إلى نهايته، وهنا تتأزم الحالة الفكرية للإنسان –المكنى عنه بالنهر– ما بين الجبرية والاختيارية؛ فهو مدفوع للموت ومندفع إليه في الوقت ذاته، وهذه مفارقة وجودية لا تتأتى لغير الإنسان:

وفي نصها الآخر المعنون بـ "النهر" يمكن التقاط بعض المشاهد المهمة:

النهر مثل ذراع عدالة

حكمه يأتي في الأخير: العبور، العبرة.

موقف المحاكمة هذا يلعب فيه نهر الوادي الكبير دورًا حيويًا لارتباطه بإصدار الأحكام، ولأنه قضاء نهائي لا رجعة فيه، لا يستتم إلا في المرحلة الأخيرة من التقاضي، كما هو النهر الذي يتأجل حكمه/نهايته لحين اتصاله بالمحيط، ويكون امتداده وجريانه شبيهًا بجريان أي قضية طويلة يحكم فيها في النهاية بإعدام المتهم. ونهر الوادي الكبير هنا، ما أن يصل للمحيط حتى يحكم بالإعدام على نفسه بنفسه ليكون قد عبر الحياة ومضى منها وأصبح عبرة ومحط تأمل: " حكمه يأتي في الأخير: العبور، العبرة". إنها مساقات حياتية معقدة؛ متساوقة أحيانًا ومتنافرة أحيانًا أخرى.

وقد أكدت الشاعرة على تماهي الإنسان مع النهر بجامع الانطلاق في مسالك الأرض إلى قدر محتوم، والمحيط/البحر قسيم الموت ومعادله الموضوعي، لذا جرى التعبير عن الموت والنهاية بلفظ "الغرق". والظاهر أن نصي الشاعرة انبنيا ابتداءً على مفهوم النهاية؛ ولذلك نجدها تستعين كثيرًا بما يخدم فكرة الموت لا الحياة مثل الهروب والجريان المنبئين عن اضطراب حركي وتسارع مردهما تعقب الموت للأحياء، حتى الحياة وسمتها أحيانًا بالعبثية واللا جدوى:

وفي كل زوايا الأرض

تدفق الأنهار والبشر، تسيل وتجري،

لتسكب في بحرها –المحكوم عليه بشدة–

الينبوعَ الأخير حيث الغرق

مع تمزقات الهروب.

إن الإنسان، كالنهر، جريان، هروب،

ندم؛ يمضي في البدء مندفعًا

ثم يستكنّ في حين، لكن يظل قدمًا،

في الركض –غير المجدي–للدقيقة بعد الدقيقة.

إنها حياة مفرغة من معانيها، وليست حركتها إلا دليلًا على الموت وإيذانًا به، تمامًا كما هي حياة المحكوم بالإعدام لا قيمة لها ولا سعادة فيها. إن النهر وقسيمه الإنسان، موجودات في خدمة العدم، يقتات عليها الموت حتى وإن كانت عظيمة؛ إذ لا قيمة لعظمتها وهي كغيرها مرتهنة للنهاية المحتومة.

وفي النفس ما يحمل على القول بأن نصي الشاعرة هذين ولدا من رحم الماضي العربي الآفل ومن وحيه، حين كانت إشبيلية حاضرة الحواضر في الأندلس، وبالأخص زمن دولة بني عباد. فالشاعرة ابنة إشبيلية وفي جيلها نما شعور انتماء كبير للأندلس، لعله ألهب عواطف الشاعرة، خاصة النهاية المرة للمعتمد بن عباد بالتحول من طريق البحر إلى حيث النهاية والموت في

منفاه بالمغرب، واستعملت الوادي الكبير رمزًا لذلك؛ فهو يتناهى في المحيط كليًا، لكن تظل ذكراه متوهجة وملهمة. ومن اللافت أن الشاعرة اتخذت من (الهروب) مكافئًا للجريان ومعادلًا له، في إشارة إلى الإنسان، يحاول الهروب من مصيره ثم يلقاه في نهاية المطاف، تمامًا كالنهر الذي يتبدد في المحيط؛ ذلك الهائل الذي يرمز للنهاية والاحتواء القاتم: "إن الإنسان، كالنهر، جريان، هروب...".

والحقيقة أن بعدًا وجوديًا يطوق النصين، وفيهما مسحة ظاهرة من تأملات شوبنهور ونيتشة؛ إذ النهاية المحتومة تبعث على التلبك حيال جدوى الحياة وأهمية العيش، ولعل الغابر العربي الذي تلاشى في إشبيلية وغيرها فذهب الناس وبقيت آثارهم؛ قد ترك في نفس الشاعرة–وينسحب على أمثالها–أثرًا غائرًا يبعث على التفكر في طبيعة الوجود وجدواه:

إن الإنسان، كالنهر، جريان، هروب،

ندم؛ يمضي بدءا مندفعا

ثم يستكن في حين، لكن يظل قدما،

في الركض –غير المجدي–للدقيقة بعد الدقيقة.

خلاصة:

لامس العمل التجربة الشعرية الأندلسية إزاء نهر الوادي الكبير، وكشف عن حضوره مكونًا أساسًا وركيزة من ركائز الطبيعة التي شغف بها الأندلسيون، على اعتبار ما مثله من بعد لوجوديتهم، لكنه في العموم بقي في طور المسلك الذي يتوصل به لسائر عناصر المتع والملذات. ولم يكن الوجه الآخر، وأعني الموت، ملحًا لدى الشاعر الأندلسي وهو يستعين بنهر الوادي الكبير في استنطاق مخياله الشعري، ما يعني اعتداده بالحياة أكثر من الموت، وأن الوجه المشرق لها– ممثلًا بنهر الوادي الكبير– قد شغله أكثر من الوجه الحالك الحزين.

أما في سائر نصوص الوادي الكبير التي استعرضناها، المنتمية للأدب الإسباني القديم والحديث؛ فيمكن القول إجمالًا بأنها قد أبانت عن تماهٍ واسع بين النهر والحياة بالدرجة الأولى، جعل لها فيضًا وسيلانًا وله ولادة ونموًا وانكماشًا، على أن مساحة الحياة جاءت لديهم أرحب من الموت في الغالب من نصوصهم الواردة في الدراسة.

إن ما تمخض عنه البحث يدفعنا إلى القول بأن نهر الوادي الكبير في الثقافة الإسبانية عامة قد شكل معادلًا موضوعيًا للحياة والموت في آن واحد، على أن التجربة الإسبانية الحديثة تظل أكثر تعمقًا وشعورًا بنهر الوادي الكبير الذي اتخذ معها بعدًا وجوديًا عميقًا جعله يقابل الحياة بالموت والوجود بالعدم. ولأنه محكوم بنقطة ابتداء وانتهاء فقد تركب على حركة الإنسان في ولادته ومماته وبينهما ركضه الدؤوب الحافل بالأحداث. وقد اتخذ الأمر بعدًا عدميًا تشاؤميًا عند بعض الشعراء الإسبان لشدة اعتدادهم بفكرة النهر الإنسان؛ فالنهر رغم عظمته وحيويته محكوم بالعدم لأن مصيره النهاية في المحيط، وكذلك العمر وخاتمته التي لا مناص منها: "الموت" ولا شيء غيره.

المصادر والمراجع:

أولًا: المصادر

القران الكريم

ابن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادم، ت. إبراهيم الأبياري، القاهرة–بيروت: دار الكتاب المصري–دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٨٩.

ابن خفاجة، ديوان، تحقيق: عبد الله سندة، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٦، ص ٢٠٨.

ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، ط٥، ١٩٨١.

الإدريسي، الشريف أبو عبد الله محمد، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مجموعة من المحققين، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢.

ابن ظافر، علي، بدائع البدائه، ضبطه وصححه: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

أبو نواس، ديوان أبي نواس برواية الصولي، تحقيق: بهجت الحديثي، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، ٢٠١٠.

المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨.

ثانيا: المراجع:

–المراجع العربية والمترجمة:

باشلار، غاستون، الماء والأحلام، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، بيروت: المنظمة العربية للنشر، ٢٠٠٧.

بنحمادة، سعيد، الماء والانسان في الاندلس – خلال القرنين ٧ و ٨ هـ / ١٣ و ١٤ م – إسهام في دراسة المجال والمجتمع والذهنيات، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ٢٠٠٧.

بنفنيست، إميل، السيميولوجيا واللغة، ترجمة: سيزا قاسم، مجلة فصول، المجلد ١، العدد٣، ١٩٨١.

بنكراد، سعيد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سوريا: دار الحوار، ط٣، ٢٠١٢.

– السميائيات والتأويل، مدخل لسميائيات ش.س. بورس، بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

الجديعي، محمد، المائيات في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ماجستير، جامعة أم القرى، ٢٠١٥.

سلطان، هبة، أثر الماء في القصيدة الأندلسية، الجامعة الأردنية، ماجستير، ٢٠٠٩.

الشكعة، مصطفى، الشعر الأندلسي موضوعاته وفنونه، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٧٩.

شولز، روبرت، السيمياء والتأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

عباس، إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٨.

-المراجع الأجنبية:

De la Cueva de Garoza, Juan. *La Conquista de la Bética*. Madrid: imprenta Real, 1795.

De Góngora y Argote, Luis. *Poesías escogidas*, Córdoba: Imprenta de Noguér y Manté, 1841.

Eslava Galán, Juan. *Viaje por el Guadalquivir y su historia*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2016.

Fiesta de la Poesía Árabe. IX Centenario de Aben Házam, 12 al 18 de mayo. Córdoba, 1963.

Fuentes, María de los Reyes. *Elegías del Uad el-kebir*. Excmo., Sevilla: Ayuntamiento de, 1961.

Glendinning, Nigel: “The philosophy of Henri Bergson in the poetry of Antonio Machado”, *Revue de littérature compareé*, 36 (1962), pp. 50-70.

Jerónimo de Salas Barbadillo, Alonso. *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo*, Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, 1907-09.

Jiménez Martos, Luis. *Abrazo al Guadalquivir*. Colección Córdoba. Diario Córdoba y Cajasur 1996.

Machado, Manuel y Antonio. *Obras Completas*. Madrid: Plenitud, 1957, 3° ed.

Machado Ruiz, Antonio. *Nuevas canciones. Poesías completas*, España:
Rincon Castellano 1997 – 2011. (edición digital).

Manrique, Jorge. *Coplas a la muerte de su padre y otros poemas*, Sevilla: Alfar, 2014; 2°ed.

Martínez Ortega, Carmen Elena, *La obra poética de María de los Reyes Fuentes*, tesis doctoral, Sevilla, 2011.

Molina, Ricardo. *Aún es Córdoba Bella*. Antología poética. Selección y prólogo: Carlos Clementson, España: Junta de Andalucía, 2017.

Naranjo Mesa, Jorge Alberto. *Poesía del Renacimiento y el Barroco* . Colombia: Universidad de Antioquia, 2005.

Pineda Novo, Daniel. "Antonio Machado, exegeta del Guadalquivir". *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, N. 66, 1970, pp.41-68.

Solano Márquez, Francisco. *Un río de versos. Rincones de Córdoba con encanto.* Diario Córdoba 2003.

The symbolism of the "Guadalquivir" in Andalusian and Spanish poetry A comparative study in selected models[1]

Dr. Saleh Eazah Al-Zahrani
Associate Professor at King Saud
University - College of Arts - Department of Arabic Language

Abstract. this study deals with a clear phenomenon that enjoys remarkable representations in ancient and modern Spanish poetry, which lies in the impersonation of the famous "Guadalquivir" river in the Spanish south, as a symbol with which the poem tries to embody the permanent attraction between man and the existential phenomena around him. The reading aims to analyze this relationship and deconstruct it into major signs that are seized by the duality of death and life. The study selected texts from Spanish poetry in ancient and modern times for the most important poets who considered the Guadalquivir river to be a deep substance, so they relied on it to form the poem objectively and artistically. At the beginning of the study, a flickering reference to the Andalusian experience in this subject shows the preoccupation of the Andalusian poets in superficial matters, while Spanish poets was preoccupied with something deeper than that, bound by the higher existential value of the Guadalquivir River.
Key words: Spanish poetry, symbolism, Guadalquivir.

[1] The author expresses his deepest appreciation and thanks to the Deanship of Scientific Research at King Saud University, represented by the Research Centre at the College of Arts, for funding this research. He also extends his thanks to RSSU at King Saud University for their technical support.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٣٣٧- ٣٥٦ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.12

عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان
الأحاديث الواردة في النوم أنموذجًا

د. مسعود بن محمد القحطاني
الأستاذ المساعد في الكتاب والسنةmalqahtany@kau.edu.sa
قسم الشريعة والدراسات الإسلامية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الملك عبد العزيز – جدة

مستخلص. الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، يتكون هذا البحث من مبحثين تظهر عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان قبل النوم وعنده وبعده.
ومن النتائج: النهي عن ترك النار مشتعلة عند النوم واستحباب غسل اليدين قبل النوم وبعده واستحباب النوم مبكرا والاستيقاظ باكراً.
التوصيات: دراسة الأحاديث النبوية الشريفة التي تتعلق بسلامة الإنسان في كافة الجوانب ونشرها في مختلف وسائل التواصل الاجتماعي وذلك حفظاً على سلامة الناس واقتداء بسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإظهاراً لهذا الدين الحق.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، أما بعد، فإن من نعمة الله تبارك وتعالى على هذه الأمة المحمدية المباركة أن أكمل لها الدين وأتم عليها النعمة، فلم يبق شيءٌ مما يحتاجه الخلق في أمر دينهم ودنياهم إلا بينه الله أحسن بيان.

أهمية البحث: إن من عظمة هذا الدين وكماله أنه يدور في أحكامه وتشريعاته على حفظ المقاصد الخمسة الكبرى، وهي الدين والنفس والنسل والمال

والعقل، ومردُّها إلى حفظ الأديان والأبدان، فحفظ النفس يأتي ثانيا بعد حفظ الدين، بل قدمه بعضهم على حفظ الدين [(١)].

قال تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾** [غافر: ١٣]، وهذه آية عظيمة جمع الله فيها بين حفظ الأديان بإنزال الآيات، وحفظ الأبدان بإنزال الأرزاق، قال الفخر الرازي: "واعلم أن أهمَّ المهمات رعايةُ مصالح الأديان، ومصالح الأبدان، فهو سبحانه وتعالى راعى مصالح أديان العباد بإظهار البينات والآيات، وراعى مصالح أبدانهم بإنزال الرزق من السماء، فموقع الآيات من الأديان كموقع الأرزاق من الأبدان، فالآيات لحياة الأديان، والأرزاق لحياة الأبدان، وعند حصولهما يحصل الإنعام على أقوى الاعتبارات وأكمل الجهات"[(٢)].

وعناية الشريعة بصحة الأبدان وسلامتها ظاهرة كذلك في تفاريق الأحكام والتشريعات في العبادات والمعاملات والحدود والجنايات وما يتصل بها، ولن تخطئ عيناك وأنت تطوِّف بدلائل الوحي الإشاراتِ الكثيرةَ في هذا الباب، وقد وقع اختياري على أحاديث النوم وما فيها من التوجيهات والإشارات النبوية المتصلة بما نحن فيه، وعنونت للبحث "عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان، الأحاديث الواردة في النوم أنموذجا"

خطة البحث: قسمت البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان قبل النوم ويحتوي على خمسة مطالب:

المطلب الأول: الأمر بإطفاء النار قبل النوم.

المطلب الثاني: الأمر بكف الصبيان وإغلاق الأبواب وتغطية الآنية وإيكاء الأسقية.

المطلب الثالث: الأمر بنفض الفراش قبل النوم.

المطلب الرابع: الاستياك قبل النوم وبعده.

المطلب الخامس: الأمر بغسل اليدين قبل النوم.

المبحث الثاني: عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان عند النوم وبعده ويحتوي على خمسة مطالب:

المطلب الأول: النهي عن النوم على سَطْح غير مُحَجَّر.

المطلب الثاني: النهي عن النوم على البطن.

المطلب الثالث: النوم على الشق الأيمن.

المطلب الرابع: النوم مبكراً والاستيقاظ باكراً.

المطلب الخامس: غسل اليدين بعد الاستيقاظ من النوم.

الدراسات السابقة: كتب العلماء في عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان تبعًا لا استقلالاً كما جاء في كتب الجوامع والصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات والآداب وكذلك مؤلفات الإعجاز العلمي

---

(١) وهي طريقة ضعيفة مرجوحة، وجماهير أهل العلم على أن حفظ الدين مقدم على حفظ البدن، وشواهد النصوص لا تُحصى كثرةً في الدلالة على ذلك.

(٢) مفاتيح الغيب (٤٩٧/٢٧).

في الكتاب والسنة، ووقفت على رسالة علمية بعنوان (منهج الإسلام في سلامة الإنسان) للباحث عبد الرحمن الحسيني ، وقد وقف على مباحث من منهج الإسلام في السلامة ولم يكن أنموذج النوم واحدًا منها ، وكذلك رسالة بعنوان (نحو مفهوم شرعي للسلامة) للباحث عبد الله الطريقي وهي دراسة نظرية لمفهوم السلامة لمفهومها وأنواعها وأهميتها.

منهج البحث: اعتمد البحث على المنهج العلمي الاستقرائي في تتبع الأحاديث التي وردت في سلامة الإنسان في النوم ومن ثم تخريج هذه الأحاديث من الصحيحين وإن لم توجد فيهما أو في أحدهما يتم التخريج من الكتب الأربعة ومن ثم من باقي مصنفات الحديث ثم بيان حكمها وأقوال العلماء فيها.

وأخيراً نسأل الله عزوجل العون والتوفيق للجميع للالتزام بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حفظاً للإنسان وطلباً للأجر والمثوبة.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان الأحاديث الواردة في النوم أنموذجًا

المبحث الأول: عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان قبل النوم ويحتوي على خمسة مطالب:

المطلب الأول: الأمر بإطفاء النار قبل النوم:

عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال:«**لَا تَتْرُكُوا النَّارَ فِي بُيُوتِكُمْ حِينَ تَنَامُونَ**» [٣].

وعن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: احْتَرَقَ بَيْتٌ عَلَى أَهْلِهِ بِالْمَدِينَةِ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا حُدِّثَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِشَأْنِهِمْ قَالَ:«**إِنَّ هَذِهِ النَّارَ إِنَّمَا هِيَ عَدُوٌّ لَكُمْ، فَإِذَا نِمْتُمْ فَأَطْفِئُوهَا عَنْكُمْ**» [٤].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**خَمِّرُوا الآنِيَةَ، وَأَجِيفُوا الأَبْوَابَ، وَأَطْفِئُوا المَصَابِيحَ، فَإِنَّ الفُوَيْسِقَةَ رُبَّمَا جَرَّتِ الفَتِيلَةَ فَأَحْرَقَتْ أَهْلَ البَيْتِ**» [٥].

وحديث جابر رضي الله عنه هذا له طرق ستأتي الإشارة إليها بإذن الله في المبحث الثالث.

وهذه الأحاديث فيها بيان خطورة ترك النار مشتعلة عند النوم، فإن النار لا يُؤمن جانبها، ولا سبيل في كثير من الأحيان إلى إخماد لهيبها، والتجرِبة والواقع خير شاهد ودليل على هذا، فقد سمعنا ورأينا كثيرا من البيوت احترقت على أصحابها في الليل لهذا السبب، ولعدم التحرُّز والاحتياط والأخذ بأسباب السلامة والوقاية.

قال ابن الجوزي: "هذا تأديب يتضمن التحذير مما يمكن وقوعه، فإنه ربما هبت الريح بثوب أو غيره إلى النار، وربما وقع على النار شيء فاشتعل واشتعل به البيت، وربما جرت الفأرة الفتيلة فأحرقت، ثم إنما يراد الضوء للمنتبه، فإيقاد النار بعد النوم من غير حاجة تفريط"[٦].

وقال ابن الملقن: "وفي هذه الأحاديث الإبانة عن أن

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٩٣)، ومسلم (٢٠١٥).
(٤) أخرجه البخاري (٦٢٩٤)، ومسلم (٢٠١٦).
(٥) أخرجه البخاري (٦٢٩٥) واللفظ له، ومسلم (٢٠١٢).
(٦)كشف المشكل من حديث الصحيحين (٥٠١/٢).

من الحق على من أراد المبيت في بيت ليس فيه غيره، وفيه نار أو مصباح أن لا يبيت حتى يطفئه أو يُحرزه بما يأمن به إحراقَه وضُره، وكذلك إن كان فيه جماعة فالحق عليهم إذا أرادوا النوم ألا ينام آخرهم حتى يفعل به ما ذكرتُ؛ لأمر الشارع بذلك، فإن فرَّط فيه مفرِّط فلحقه ضُر في نفس أو مال كان لوصيته لأمته مخالفا، ولأدبه تاركا"[٧].

والأمر والنهي في هذه الأحاديث للندب والإرشاد على ما ذهب إليه جماهير أهل العلم، وخالف في ذلك الظاهرية فقالوا بالوجوب [٨].

والنار في الأحاديث عامة يدخل فيها نار السُّرُج والمصابيح والشُّموع والكوانين والمَواقد والمدافئ التي يستعملها الناس اليوم بسائر أنواعها؛ وذلك أن العلة المستفادة من ظواهر الأحاديث هي خشية حصول شيء من الفساد بسبب بقاء النار مشتعلة، ومن ذلك جرُّ الفويسقة الفتيلةَ، وليست العلة منحصرةً في ذلك كما يوهمه كلام بعض الشراح، فإن زالت العلة وأُمن الفساد كما في بعض أنواع الإنارة الحديثة الكهربائيةِ وغيرِها التي يستعملها الناس في البيوت= أُذن ببقاء النار مشتعلة؛ لزوال العلة حينئذ.

قال النووي: "وقوله ﷺ: «**لَا تَتْرُكُوا النَّارَ فِي بُيُوتِكُمْ حِينَ تَنَامُونَ**»: هذا عام تدخل فيه نار السراج وغيرها، وأما القناديل المعلقة في المساجد وغيرها فإن خيف حريق بسببها دخلت في الأمر بالإطفاء، وإن أمن ذلك كما هو الغالب فالظاهر أنه لا بأس بها لانتفاء العلة"[٩].

وقال ابن دقيق العيد: "وإذا أُمر بإطفاء النار مطلقا، فهو أعم من نار السراج، فالأمر المعلَّق بإطفاء المصابيح لأجل العلة المذكورة؛ وهي جر الفتيلة، إذا أُمنت المفسدة لما ذكرناه، وانتفت تلك العلة، يبقى بعده الأمر بإطفاء النار متناولا للمصباح المتوقد المأمونِ معه جرُّ الفتيلة، وقد تتطرق بذلك مفسدة أخرى غيرُ جر الفتيلة؛ كسقوط شيء من السراج على بعض متاع البيت، فإذا أُمن ذلك أيضا وانحسرت مواد الفساد، فلا يبعد العمل بمقتضى زوال العلة، وهو زوال المنع"[١٠].

تنبيه: النوم الوارد في الأحاديث يشمل نوم الليل والنهار، وإن كان حصول الضرر في الليل أكثر وأظهر، لكن وقوعه في النهار ممكن، بل حصل كثيرا كما هو معلوم ومشاهد.

المطلب الثاني: الأمر بكَفِّ الصبيان وإغلاق الأبواب وتغطية الآنية وإيكاء الأسقية:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّيْلِ أَوْ أَمْسَيْتُمْ فَكُفُّوا صِبْيَانَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَحُلُّوهُمْ، فَأَغْلِقُوا الأَبْوَابَ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا، وَأَوْكُوا قِرَبَكُمْ**[١١] **وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ، وَخَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ وَاذْكُرُوا**

(٧) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٥٤/٢٩-١٥٥).
(٨) انظر: فتح الباري (٨٦/١١)، وعمدة القاري (٢٧١/٢٢).
(٩) شرح النووي على مسلم (١٨٧/١٣).
(١٠) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام (٥٩٠/٢-٥٩١).
(١١) إيكاء القِرب: شد أفواهها بالوِكاء، وهو الخيط الذي يُشدُّ به فم القربة والسقاء.

اسْمَ اللَّهِ، وَلَوْ أَنْ تَعْرُضُوا[١٢] **عَلَيْهَا شَيْئًا، وَأَطْفِئُوا مَصَابِيحَكُمْ»**[١٣].

وجاء في إحدى روايات البخاري: «**إِذَا اسْتَجْنَحَ اللَّيْلُ فَكُفُّوا صِبْيَانَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ العِشَاءِ فَخَلُّوهُمْ، وَأَغْلِقْ بَابَكَ وَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ، وَأَطْفِئْ مِصْبَاحَكَ وَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ، وَأَوْكِ سِقَاءَكَ وَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ، وَخَمِّرْ إِنَاءَكَ وَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ، وَلَوْ تَعْرُضُ عَلَيْهِ شَيْئًا**» [١٤].

وأخرج مسلم من حديث جابر ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، وَأَغْلِقُوا الْبَابَ، وَأَطْفِئُوا السِّرَاجَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَحُلُّ سِقَاءً، وَلَا يَفْتَحُ بَابًا، وَلَا يَكْشِفُ إِنَاءً، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ إِلَّا أَنْ يَعْرُضَ عَلَى إِنَائِهِ عُودًا وَيَذْكُرَ اسْمَ اللهِ فَلْيَفْعَلْ، فَإِنَّ الْفُوَيْسِقَةَ تُضْرِمُ عَلَى أَهْلِ الْبَيْتِ بَيْتَهُمْ**» [١٥].

وأخرج مسلم أيضا من حديث جابر ﷺ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «**غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ**» [١٦].

هذه جملة من الأحاديث والتوجيهات النبوية العظيمة في هذا الباب، وكثير منها يغفُل عنه الناس ويُهملونه ولا يبالُونه، وأنت ترى حرصه وحثه وتخويفه ﷺ من إهمال ذلك وتركه.

قال أبو العباس القرطبي في شرحه على مجموع هذه الأحاديث: "وقد تضمنت جملة هذه الأحاديث أن الله تعالى قد أطلع نبيه ﷺ على ما يكون في هذه الأوقات من المضار من جهة الشياطين والفأر والوباء، وقد أرشدنا النبي ﷺ إلى ما يتقى به ذلك، فليبادر الإنسان إلى فعل تلك الأمور ذاكرا الله تعالى، ممتثلا أمر نبيه ﷺ، وشاكرا لله تعالى على ما أرشدنا إليه وأعلمنا به، ولنبيه ﷺ على تبليغه ونصحه، فمن فعل ذلك لم يصبه من شيء من ذلك ضرر بحول الله وقوته، وبركة امتثال أوامره ﷺ،وجازاه عنا أفضل ما جازى نبيا عن أمته، فلقد بلغ ونصح"[١٧].

وقال النووي في شرحه حديثَ جابر ﷺ: "هذا الحديث فيه جمل من أنواع الخير والأدب الجامعة لمصالح الآخرة والدنيا، فأمر ﷺ بهذه الآداب التي هي سبب للسلامة من إيذاء الشيطان، وجعل الله عز وجل هذه الأسباب أسبابا للسلامة من ايذائه، فلا يقدر على كشف إناء ولا حل سقاء ولا فتح باب ولا إيذاء صبي وغيره إذا وُجدت هذه الأسباب"[١٨].

وقد أرشد النبي ﷺ إلى ذكر اسم الله عند غَلْق الأبواب، وتغطية الآنية، وإيكاء القِرب، وبين ﷺ أن ذلك سبب في حفظها من الشيطان الذي لا ينفك عن السعي في إفساد دين الناس ودنياهم، فإن اسم الله إذا ذُكر على شيء كان ذلك سببا في حفظه وحلول البركة فيه كما

---

(١٢) من عَرَض يَعْرُض بالضم، والمراد: وضع العود ونحوه في عَرْض الإناء. انظر: تاج العروس (٣٧٧/١٨) للزَّبيدي.
(١٣) أخرجه البخاري (٥٦٢٣) واللفظ له، ومسلم (٢٠١٢)، وأخرجاه مختصرا في مواضع من صحيحيهما، وهذا اللفظ أتم ألفاظه.
(١٤) (٣٢٨٠).
(١٥) (٢٠١٢).
(١٦) (٢٠١٤).
(١٧) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢٨٢/٥).
(١٨) شرح النووي على مسلم (١٨٥/١٣).

هو معلوم، وشدد ﷺ في تغطية الآنية وإيكاء الأسقية، وعلل ذلك بالوباء الذي ينزل ليلة في السنة، ونحن نؤمن ونصدق بما أخبر به ﷺ، وإن كانت عقولنا لا تحيط به ولا تدركه، ونعلم يقينا أنه ﷺ إنما يرشدنا ويدلنا على ما فيه صلاحنا في ديننا ودنيانا.

وأختم بكلام حسن بديع قاله الكَرماني في شرحه على حديث جابر ﷺ، قال: "فيه جمل من أنواع الآداب الجامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وخُصّص بالليل لأن غسق الليل وقتُ ظهور الأشرار، وقد ضَبط أحوالهم مما يتعلق بالإنسان من جلب المنافع من جهة الاتِّباع[١٩] وهو كف الصبيان ونحوه، والمساكن وهو غلق الأبواب، والمشارب وهو إيكاء القِرب، والمطاعم وهو تخمير الأواني، ومن دفع المضار وهو إطفاء المصابيح، أو ضبط دوافع الآفات فيما يتعلق بشياطين الجن فبكف الصبيان، وما يتعلق بشياطين الإنس فبالإغلاق، وما بالآفة السماوية فبإيكاء القربة وتخمير الآنية، وما بالآفة الأرضية فبالإطفاء، وهذا كله على سبيل التمثيل والباقي يقاس عليه"[٢٠].

المطلب الثالث: الأمر بنفض الفراش قبل النوم:

عن أبي هريرة ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: «**إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَأْخُذْ دَاخِلَةَ إِزَارِهِ**[٢١] **فَلْيَنْفُضْ بِهَا فِرَاشَهُ، وَلْيُسَمِّ اللهَ، فَإِنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا خَلَفَهُ بَعْدَهُ عَلَى فِرَاشِهِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَضْطَجِعَ فَلْيَضْطَجِعْ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ، وَلْيَقُلْ: سُبْحَانَكَ اللهُمَّ رَبِّي بِكَ وَضَعْتُ جَنْبِي وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكْتَ نَفْسِي فَاغْفِرْ لَهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ**»[٢٢].

وفي رواية للبخاري: «**إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ فِرَاشَهُ فَلْيَنْفُضْهُ بِصَنِفَةِ ثَوْبِهِ**[٢٣] **ثَلَاثَ مَرَّاتٍ**..»، وذكر الحديث.

هذا الحديث فيه توجيه نبوي عظيم بتعاهد المرءِ فراشَه حين يقصده للنوم، وذلك أنه لا يدري ما فيه من المؤذيات مما قد يكون خلفه عليه، وأوصى ﷺ أن يكون ذلك بطرف الإزار لحكمة تأتي الإشارة إليها، وأن يسمي الله تعالى فذلك سبب للحفظ والسلامة من الأذى، وأن يفعل ذلك ثلاث مرات، والوتر له اعتبار في الشرع كما هو معلوم.

قال النووي: "ومعناه أنه يستحب أن ينفُض فراشه قبل أن يدخل فيه لئلا يكون فيه حيةٌ أو عقرب أو غيرهما من المؤذيات، ولينفض ويدُه مستورة بطرَف إزاره؛ لئلا يحصل في يده مكروه إن كان هناك"[٢٤].

وقال أبو العباس القرطبي: "هذا الحديث يتضمن الإرشاد إلى مصلحتين:

إحداهما: معلومة ظاهرة، وهي: أن الإنسان إذا قام عن فراشه لا يدري ما دبَّ عليه بعده من الحيوانات ذوات

(١٩) هكذا في النسخة المطبوعة بالوصل، وكذا في النسخة المطبوعة من "اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح" (٢٢٠/١٤) للبِرماوي، وهو مكثر من النقل عن الكَرماني، والذي يظهر لي أن الصحيح: الأتباع بالقطع، فأولاد الإنسان أتباعه كما هو معلوم.

(٢٠) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (١٦٥/٢٠).

(٢١) داخلة الإزار: طرفه من الداخل الذي يلي الجسد. انظر: غريب الحديث (١١٣/٢) للقاسم بن سلّام، والنهاية في غريب الحديث والأثر (١٠٧/٢).

(٢٢) أخرجه البخاري (٦٣٢٠)، ومسلم (٢٧١٤) واللفظ له، كلاهما من طريق سعيد بن أبي سعيدٍ المقبري عن أبيه به.

(٢٣) صَنِفة الثوب: طرفه، بنحو معنى داخلته. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٥٦/٣).

(٢٤) شرح النووي على مسلم (٣٦/١٧-٣٧).

السموم، فينبغي له إذا أراد أن ينام عليه أن يتفقده ويمسحه؛ لإمكان أن يكون فيه شيء يخفى من رطوبة أو غيرها، فهذه مصلحة ظاهرة.

وأما اختصاص هذا النفض بداخلة الإزار فمصلحة لم تظهر لنا، بل: إنما ظهرت تلك للنبي ﷺ بنور النبوة، وإنما الذي علينا نحن الامتثال، ويقع لي: أن النبي ﷺ علم فيه خاصية طبية تنفع من ضرر بعض الحيوانات، كما قد أمر بذلك في حق العائن كما تقدم، والله تعالى أعلم، ويدل على ذلك ما زاده الترمذي في هذا الحديث: «**فليأخُذْ صَنِفَةَ إزَارِهِ، فلْيَنْفُضْ بِهَا فِرَاشَهُ ثَلاثًا**» (٢٥). فحذا بها حذْوَ تَكرار الرقى"(٢٦). وهذه الحكمة والمصلحة التي أشار إلى خفائها وعدم ظهورها أشار إليها بعض أهل العلم.

قال ابن حجر: "وأشار الداودي فيما نقله بن التين إلى أن الحكمة في ذلك أن الإزار يُستر بالثياب، فيتوارى بما يناله من الوسخ، فلو نال ذلك بكُمّه صار غير لَدْن (٢٧) الثوب، والله يحب إذا عمل العبد عملا أن يحسنه"(٢٨).

وقال التُّورِبِشتي في قوله ﷺ: «**فلْيَنْفُضْ بفِرَاشَهُ بِدَاخِلَةَ إِزَارِهِ**»: "قيل: لمْ يأمره بداخل الإزار دون خارجته؛ لأن ذلك أبلغ وأجدى، وإنما ذلك على جهة الخبر عن فعل الفاعل؛ لأن المؤتزر إذا ائتزر يأخذ أحد طرفي إزاره بيمينه، والآخر بشماله، فيردُّ ما أمسكه بشماله على جسده، وذلك داخلة إزارة، ويرد ما أمسكه بيمينه على ما يلي جسده من الإزار، فإذا صار إلى فراشه فحل إزاره، فإنما يحل بيمينه خارجة الإزار، ويبقى الداخلة معلقة، وبها يقع النفض، فإن قيل: فلِمَ لا يقدَّر الأمر فيه على العكس؟ قلنا: لأن تلك الهيئة هي صنيع ذوي الآداب في عَقد الإزار، ومناط الفائدة فيه أن المؤتزر إذا عاجله أمر فخاف سقوط إزاره أمسكه بالمرفق الأيسر، ودفع عن نفسه بيمينه"(٢٩).

بقي أن يشار إلى أن النفض بطرف الإزار ليس متعينا، والحكمة مما جاء في الحديث الوقاية من الأذى والضرر، فمتى تيسر هذا بأي شيء حصل المقصود إن شاء الله، والله أعلى وأعلم.

المبحث الثامن: الاستياك قبل النوم وبعده:

عن عكرمة بن خالد قال: «جَاءَنِي مُحْرِزٌ ذَاتَ لَيْلَةٍ عِشَاءً، فَدَعَوْنَا لَهُ بِعَشَاءٍ، فَقَالَ مُحْرِزٌ: هَلْ عِنْدَكُمْ سِوَاكٌ؟ فَقُلْتُ: مَا تَصْنَعُ بِهِ هَذِهِ السَّاعَةَ؟ فَقَالَ مُحْرِزٌ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَا نَامَ لَيْلَةً حَتَّى يَسْتَنَّ»(٣٠).

فهذا الحديث في الاستياك قبل النوم، وأما الاستياك بعده فهو الأشهر والأكثر، وفيه جملة من الأخبار عنه ﷺ، منها:

حديث حذيفة ﷺ قال: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَشُوصُ (٣١) فَاهُ بِالسِّوَاكِ» (٣٢).

---

(٢٥) ورواية البخاري التي تقدمت قريبةٌ منها.
(٢٦) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٧/٤٣-٤٤).
(٢٧) اللَّدْن: اللَيّن من كل شيء. انظر: تاج العروس (٣٦/١٠٧).
(٢٨) فتح الباري (١١/١٢٦).
(٢٩) الميسَّر في شرح مصابيح السنة (٢/٥٥٤)، وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/١٠٧).
(٣٠) أخرجه أبو نعيم في "معرفة الصحابة" (٦٢٤٧) من طريق أبي مصعب العَوفي، عن إبراهيم بن محمد بن ثابت به، وظاهر إسناده الصحة، ومُحرز هذا ذكره غير واحد في الصحابة غير منسوب.
(٣١) "أي: يدلُك أسنانه وينقيها، وقيل: هو أن يستاك من عُلو إلى سُفل، وأصل الشوص: الغَسل". النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٥٠٩).
(٣٢) أخرجه البخاري (٢٤٥)، ومسلم (٢٥٥).

وحديث ابن عمر رضي الله عنهما «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ لَا يَنَامُ إِلَّا وَالسِّوَاكُ عِنْدَهُ، فَإِذَا اسْتَيْقَظَ بَدَأَ بِالسِّوَاكِ» [٣٣].

وحديث ابن عباس رضي الله عنهما «أَنَّهُ بَاتَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَامَ نَبِيُّ اللهِ ﷺ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، فَخَرَجَ فَنَظَرَ فِي السَّمَاءِ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ فِي آلِ عِمْرَانَ ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ**﴾ [آل عمران: ١٩٠] حَتَّى بَلَغَ ﴿**فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ [آل عمران: ١٩١]، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الْبَيْتِ فَتَسَوَّكَ وَتَوَضَّأَ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى، ثُمَّ اضْطَجَعَ، ثُمَّ قَامَ فَخَرَجَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ، ثُمَّ رَجَعَ فَتَسَوَّكَ فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى»[٣٤].

وحديث سعد بن هشام بن عامر ﵁، والحديث طويل، والشاهد منه قوله: «قُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْبِئِينِي عَنْ وِتْرِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَتْ: كُنَّا نُعِدُّ لَهُ سِوَاكَهُ وَطَهُورَهُ، فَيَبْعَثُهُ اللهُ مَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَهُ مِنَ اللَّيْلِ، فَيَتَسَوَّكُ وَيَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي».. وذكر الحديث [٣٥].

وعموم الأحاديث دلت على حرصه الشديد ﷺ على السواك وحثِّ أمته عليه لما فيه من المنافع العظيمة الدينية والدنيوية، ومن ذلك: أنه "يطيّب الفم، ويشدُّ اللِّثة، ويقطع البلغم، ويجلو البصر، ويذهب بالحفر، ويُصِحُّ المعدة، ويصفِّي الصوت، ويعين على هضم الطعام، ويسهِّل مجاري الكلام، وينشِّط للقراءة والذكر والصلاة، ويطرد النوم، ويرضي الرب، ويعجب الملائكة، ويكثِّر الحسنات"[٣٦].

والسواك مستحب في كل حال، وهو في مواضعَ وأوقاتٍ أشد استحبابا؛ منها: عند القيام من النوم، وذلك أن "النوم مقتضٍ لتغير الفم، والسواك هو آلة التنظيف للفم، فيسن عند مقتضى التغير"[٣٧].

وكلام الشراح غالبه يدور حول هذا المعنى المذكور، وأما السواك قبل النوم فإنه يطهر الفم من بقايا الطعام العالقة في الأسنان، والتي يضر بقاؤها ويسارع في تغير رائحة الفم وتسوس الأسنان.

المطلب الخامس: الأمر بغسل اليدين قبل النوم:

عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ:«**من نامَ وفي يَدِهِ غَمَرٌ ولم يَغْسِلْهُ فأصابَه شيءٌ فلا يَلُومنَّ إلا نفسَه**" [٣٨].

والغَمَر: "الدَّسَم والزُّهُومة من اللحم"[٣٩]، ويطلق كذلك على ما بقيت رائحته في اليد من الدسم واللحم [٤٠].

وهذا الحديث فيه حث وندب أكيد على غسل اليدين قبل النوم من الدسم ورائحة اللحم، وذلك أن الذي ينام وفي يده شيء من ذلك لا يأمنُ أن تؤذيه الهوامُّ

---

(٣٣) أخرجه أحمد (٥٩٧٩) من طريق محمد بن مسلم بن مِهران به، ومحمد هذ: هو ابن إبراهيم بن مسلم بن مِهران القرشي مولاهم، ونُسب في السند إلى جده، وهذا الإسناد صحيح أو حسن؛ لحال محمد بن مسلم، وثقه أبو زرعة، وقال الدارقطني: لا بأس به، وجده مسلم بن مِهران ثقة.

(٣٤) أخرجه مسلم (٢٥٦).

(٣٥) أخرجه مسلم (٧٤٦).

(٣٦) زاد المعاد (٤٧٦/٤).

(٣٧) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (١٠٨/١) لابن دقيق العيد، وانظر: شرح الإلمام بأحاديث الأحكام (١٣٠/٣) له أيضا.

(٣٨) أخرجه أبو داود (٣٨٥٢)، والترمذي (١٨٦٠)، وابن ماجه (٣٢٩٧) من طرق عن أبي صالح به، وإسناده صحيح على شرط مسلم على ما ذكر الحافظ ابن حجر في "الفتح" (٥٧٩/٩)، وفي الباب عن فاطمة بنت رسول الله ﷺ وابن عباس رضي الله عنهما، ولا يصح من ذلك شيء.

(٣٩) النهاية في غريب الحديث والأثر (٣٨٥/٣).

(٤٠) انظر: جمهرة اللغة (٧٨١/٢) لابن دُريد، والصِّحاح (٧٧٣/٢) للجوهري.

والقوارض وذوات السموم، فإنها تشتم رائحة ما في يده فتقصده لذلك.

قال الطيبي: "وقوله: **(فأصابه شيء):** أي إيذاء من الهوامّ، وذلك لأن الهوامَّ وذوات السموم ربما تقصده في المنام لرائحة الطعام في يده فتؤذيه"(٤١).

وأعرف من أكل سمكا في الليل ونام ولم يغسل يديه كما ينبغي فقصده قارض يتشمَّم يديه، ولطَف الله به إذ لم يؤذه.

والأَولى في الغسل هنا أن يكون بالماء والصابون أو ما يقوم مقامه من المُنظِّفات مما يزيل أثر الرائحة، قال ابن رسلان في قوله ﷺ: **(ولم يغسله):** "وإطلاقه يقتضي حصولَ السنة بالاقتصار على الماء، والأولى غسل اليد منه بالأُشنان أو الصابون وما في معناهما"(٤٢).

وحديث أبي هريرة الذي تقدم يؤيده ما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا، ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فَتَمَضْمَضَ، وَقَالَ: **(إِنَّ لَهُ دَسَمًا»** (٤٣).

هذا الحديث يستفاد منه "استحباب تنظيف الفم من سائر الأطعمة والأشربة التي فيها دسمٌ وأثرٌ يبقى بعد أكلها، وكذا تنظيفُ اليدين ونحوهما من أطرافه"(٤٤).

تنبيه:

جاء في جملة من كتب الشروح (٤٥) والآداب أن من بات وفي يده غمَر يُخشى عليه من البرص والشيطان، واستدلوا على ذلك بحديثين:

الأول: حديث أبي سعيد الخدري ﵁ عن النبي ﷺ قال: «**مَنْ بَاتَ وَفِي يَدِهِ رِيحُ غَمَرٍ فَأَصَابَهُ وَضَحٌ** (٤٦) **فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ**»(٤٧).

والثاني: حديث أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ الشَّيْطَانَ حَسَّاسٌ لَحَّاسٌ**(٤٨) **فَاحْذَرُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ، مَنْ بَاتَ وَفِي يَدِهِ رِيحُ غَمَرٍ فَأَصَابَهُ شَيْءٌ فَلَا يَلُومَنَّ إِلاَّ نَفْسَهُ**»(٤٩).

والحديثان ضعيفان لا تقوم بهما حجة.

المبحث الثاني: عناية السنة النبوية الشريفة بسلامة الإنسان عند النوم وبعده ويحتوي على خمسة مطالب:

المطلب الأول: النهي عن النوم على سَطْح غير مُحَجَّر:

عن علي بن شيبان ﵁ قال: قال رسولُ الله ﷺ: «**مَن باتَ على ظَهرِ بَيتٍ ليس له حِجَارٌ** (٥٠) **فقد برِئَت منه**

(٤١) الكاشف عن حقائق السنن (شرح مشكاة المصابيح) (٢٨٥٧/٩).
(٤٢) شرح سنن أبي داود (١٥/ ٥٢٩).
(٤٣) أخرجه البخاري (٢١١)، ومسلم (٣٥٨).
(٤٤) ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (شرح سنن النسائي) (١٢٤/٤) لمحمد بن علي بن آدم الإثيوبي الولّوي.
(٤٥) انظر: شرح سنن أبي داود (٥٢٩/١٥) لابن رسلان، وتحفة الأحوذي (٤٨٤/٥) للمباركفوري، وغيرهما.
(٤٦) الوضح: البرص. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١٩٦/٥).
(٤٧) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (٥٤٣٥) من طريق الزهري عن عبيد الله بن عتبة به، وقال الهيثمي في "المجمع" (٣٠/٥): "إسناده حسن"، والأظهر ضعفه؛ لحال عبد الله بن صالح كاتب الليث، فأكثرُ الأئمة والنقاد على توهينه.
(٤٨) الحساس: الشديد الحس والإدراك، واللحاس: كثير اللَّحس لما يصل إليه. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٣٧/٤).
(٤٩) أخرجه الترمذي (١٨٥٩) من طريق يعقوب بن الوليد المدني عن ابن أبي ذئب عن المقبري به، وقال: "هذا حديث غريب من هذا الوجه"، ويعقوب بن الوليد كذبه غير واحد من الأئمة، فالحديث أقرب إلى الوضع.
(٥٠) هكذا في جملة من نسخ أبي داود، ووقع في بعضها: (حجار)، و(حجاز)، و(حجاب)، و(حِجى). انظر: سنن أبي داود (٣٨٣/٧ ط الرسالة- حاشية).

الذمَّةُ» (٥١).

قال الخطَّابي: "هذا الحرف يروى بفتح الحاء وكسرها، ومعناه معنى السِّتر والحجاب، فمن قال (الحِجى) بكسر الحاء شبهه بالحِجا الذي هو بمعنى العقل، وذلك أن العقل يمنع الإنسان من الردى والفساد، ويحفظه من التعرض للهلاك، فشبه السِّتر الذي يكون على السطح المانع للإنسان من التردي والسقوط بالعقل المانع له من أفعال السوء المؤدية له إلى الردى والهلاك، ومن رواه بفتح الحاء [الحَجا] ذهب إلى الطرَف والناحية، وأحجاء الشيء: نواحيه، واحدها حَجًا، مقصور"(٥٢).

و(الحجار) جمع حجر بالكسر وهو الحائط، أو من الحجرة وهي حجرة الدار: أي: "إنه يحجر الإنسان النائم ويمنعه عن الوقوع والسقوط" (٥٣).

وعن علي بن عُمارة قال: جَاءَ أَبُو أَيُّوبَ الأَنْصَارِيُّ فَصَعِدْتُ بِهِ عَلَى سَطْحٍ أَجْلَحَ(٥٤)، فَنَزَلَ وَقَالَ: كِدْتُ أَنْ أَبِيتَ اللَّيْلَةَ وَلاَ ذِمَّةَ لِي(٥٥).

وعن أبي عمران الجَونيّ قال: كُنَّا بِفَارِسَ وَعَلَيْنَا أَمِيرٌ يُقَالُ لَهُ زُهَيْرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، فَقَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ أَنَّ نَبِيَّ اللهِ ﷺ قَالَ: «**مَنْ بَاتَ فَوْقَ إِجَّارٍ** -أَيْ فَوْقَ بَيْتٍ لَيْسَ حَوْلَهُ شَيْءٌ يَرُدُّ رِجْلَهُ- **فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ، وَمَنْ رَكِبَ الْبَحْرَ بَعْدَ مَا يَرْتَجُّ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ**»(٥٦).

مجموع هذه الأحاديث يرشد إلى توجيه نبوي عظيم، وهو ضرورة الأخذ بأسباب السلامة والوقاية حال النوم، فلا ينبغي أن يعرِّض المرء نفسه لما فيه هلاكه وعطَبُه، ومن ذلك أن ينام فوق سَطح ليس له سور ولا حجارةٌ تحميه من السقوط، فإن النائم ربما تقلب في نومه، أو استيقظ فقام يمشي وهو غافل، أو هجم عليه شيءٌ مما يُخاف ضررُه، فلهذا كله شدد النبي ﷺ في ذلك، ونهى عن النوم على هذه الحال، وتوعد من فعل ذلك بأنه "تصدى للهلاك، وأزال العصمة عن نفسه، وصار كالمهدر الذي لا ذمة له.. فإن لكلٍّ من الناس عهدا من الله تعالى بالحفظ والكَلاءة، فإذا القى بيده إلى التَّهلكة انقطع عهده"(٥٧).

أما حكم هذا الفعل، فقد قال ابن مُفلح -بعد أن نقل قولا عن الإمام أحمد بالكراهة-: "وسبق أن الإمام أحمد رحمه الله كره النوم على سطح ليس بمحجَّر، وللأصحاب رحمهم الله خلاف في كراهته المطلقة،

---

(٥١) أخرجه أبو داود (٥٠٤١) واللفظ له، والبيهقي في الآداب (ص: ٢٧٦) والبخاري في "الأدب المفرد" (١١٩٢) جميعهم من طريق سالم بن نوح، عن عمر بن جابر الحنفي، عن وَعْلة بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن علي به، ووقع في رواية البخاري: (ليس عليه حجاب) بدل (حجار). وهذا السند مُتكلَّم في بعض رجاله، ولذا قال البخاري: "في إسناده نظر"، وله شواهد تأتي الإشارة إليها، ورمز السيوطي لحسنه في جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير» (٨/ ٧٤٥)، وقال الألباني في الجامع الصغير وزيادته (٢/ ١٠٥٤): صحيح.

(٥٢) معالم السنن (٣٢٦/٣).

(٥٣) جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير» (٨/ ٧٤٥)

(٥٤) أي: "ليس عليه جدار، ولا شيء يمنع من السقوط". النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٨٤/١).

(٥٥) أخرجه البخاري في "الأدب المفرد" (١١٩٣)، وابن أبي شيبة في "المصنف" (٢٦٨٨٨) كلاهما من طريق سفيان، عن عمران بن مسلم به.

(٥٦) أخرجه أحمد (٢٠٧٤٩) من طريق هشامٍ الدَّستُوائي، والبخاري في "الأدب المفرد" (١١٩٤) من طريق الحارث بن عُبيد، كلاهما عن أبي عمران به، ووقع في رواية البخاري: (من بات على إنْجار). وزهير بن أبي جبل اختلفوا في صحبته، قال ابن حجر في "الإصابة" (١٥٩/٤): "ذكره البغوي وجماعة في الصحابة، وهو تابعي. قال ابن أبي حاتم في "المراسيل": "حديثه مرسل"، مع أنه ذكره في "الجرح والتعديل" بين صحابيين؛ فاقتضى ذلك أنه صحابي".

وهذه الأحاديث -على ما في أسانيدها من كلام- يشد بعضها بعضا إن شاء الله؛ إذ ضعفها ليس شديدا.

(٥٧) الكاشف عن حقائق السنن (شرح مشكاة المصابيح) (١٠/ ٣٠٧٣) انظر: فيض القدير (٦/ ٩١).

هل هي للتحريم أو للتنزيه؟ وقد يقال: هذه الكراهة للتنزيه؛ لأن الغالب في هذا السلامةُ، وما غَلبت السلامةُ فيه لا يحرُم فعله، وكونَ النهي عنه للأدب واحتمال الأذى، ويتوجه قول ثالث، وهو أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص وعاداتهم، وصِغَر الأسطحة، ووُسعها نظرا إلى المعنى وعملا به"(٥٨).

وهذا القول الثالث قول حسن فيه نظرٌ إلى علل النصوص ومقاصدها، والله أعلم.

فالحديث الشريف يلزم الإنسان الأخذ بالأسباب لسلامته، فمن بات على سطح لا حجاب عليه فقد قصر في ذلك، لأن النائم قد ينقلب في نومه وقد يقوم ولا يزال أثر النوم عليه فيسقط، فيكون هذا سبباً لهلاكه.

المطلب الثاني: النهي عن النوم على البطن:

عن يَعيش بن طِخْفة بن قيس الغِفاري قال: كان أبي من أصحابِ الصُّفَّة، فقال رسولُ الله ﷺ: «**انطَلِقُوا بِنَا إلى بيتِ عائشةَ**»، فانطلقْنا، فقال: «**يا عائِشَةُ، أَطعِمِينَا**»، فجاءت بجَشِيشة (٥٩) فأكلنا، ثم قال: «**يا عائشةُ، أطْعِمِينَا**»، فجاءت بحَيْسَةٍ مثلِ القَطاةِ فأكلنا، ثم قال: "**يا عائِشَةُ، اسقينا**"، فجاءت بعُسٍّ(٦٠) مِنْ لَبَنٍ فشربنا، ثم قال: "**يا عائشةُ، اسقِينا**"، فجاءت بقدَحٍ صغير فشرِبنا، ثم قال: «**إن شِئتم بِتُّم وإن شِئتمْ انطَلَقتُم إلى المَسْجِدِ**»، قال: فبينما أنا مُضطجعٌ مِنَ السَّحَرِ على بَطني إذا رَجُلٌ يحرّكني برِجْلِه، فقال: «**إنْ هذِه ضِجْعةٌ يُبْغِضُها اللهُ عزَّ وجلَّ**»، قال: فنظرتُ فإذا رسولُ الله ﷺ(٦١).

وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَجُلٍ نَائِمٍ فِي الْمَسْجِدِ مُنْبَطِحٍ عَلَى وَجْهِهِ، فَضَرَبَهُ بِرِجْلِهِ وَقَالَ: «**قُمْ** –أو اقعد– **فَإِنَّهَا نَوْمَةٌ جَهَنَّمِيَّةٌ**» (٦٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: رَأَى رَسُولُ اللهِ ﷺ رَجُلاً مُضْطَجِعًا عَلَى بَطْنِهِ فَقَالَ: «**إنَّ هَذِهِ ضِجْعَةٌ لاَ يُحِبُّهَا اللَّهُ**» (٦٣).

فهذه الأحاديث الواردة عنه ﷺ في النهي عن النوم على البطن ذكر أهل العلم بالشريعة والطب أن الحكمة في ذلك ما يترتب على هذه النومة من الضرر والاختلال، ولهذا نص الفقهاء وأئمة المذاهب على

---

(٥٨) الآداب الشرعية (٢٥٣/٣) لابن مُفلح.

(٥٩) "هي أن تُطحن الحنطة طحنا جليلا، ثم تُجعلَ في القدور، ويُلقى عليها لحم أو تمر وتطبخ، وقد يقال لها: دَشيشة بالدال". النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٧٣/١).

(٦٠) العُس: القدَح الكبير. انظر: النهاية (٢٣٦/٣).

(٦١) أخرجه أبو داود (٥٠٤٠) واللفظ له، والنسائي في "الكبرى" (٦٥٨٥)، وابن ماجه (٧٥٢)، والحديث ضعيف مضطرب، ويعيش بن طخفة اختلفوا فيه كثيرا، قال ابن عبد البر في "الاستيعاب" (٧٧٤/٢): "طِهْفة الغفاري: اختُلف فيه اختلافا كثيرا، واضطُرب فيه اضطرابا شديدا، فقيل: طهفة بن قيس بالهاء، وقيل: طِخْفة بن قيس بالخاء، وقيل طغفة بالغين، وقيل طقفة بالقاف والفاء، وقيل: قيس بن طخيفة، وقيل: يعيش بن طخفة عن أبيه، وقيل عبد الله بن طخفة عن أبيه عن النبي ﷺ، وقيل طهفة عن أبي ذر عن النبي ﷺ، وحديثهم كلهم واحد: كنت نائما في الصفة على بطني فركضني رسول الله ﷺ برجله وقال: هذه نومة يبغضها الله. وكان من أصحاب الصفة. ومن أهل العلم من يقول: إن الصحبة لعبد الله ابنه، وإنه صاحب القصة. حديثه عن يحيى بن أبى كثير، وعليه اختلفوا فيه".

(٦٢) أخرجه ابن ماجه (٣٧٢٥)، والبخاري في "الأدب المفرد" (١١٨٨) كلاهما من طريق الوليد بن جميل، عن القاسم بن عبد الرحمن به، وهذا الإسناد ضعيف، تُكُلِّم في بعض رجاله.

(٦٣) أخرجه الترمذي (٢٧٦٨) واللفظ له، وأحمد (٨٠٤١) كلاهما من طريق محمد بن عمرو، عن أبي سلمة به، وهذه الطريق ذكر البخاري في "التاريخ الكبير" (٣٩٧/١) أنها لا تصح، وأعل الحديثَ أبو حاتم كما في "العلل" (٥٧٤/٥) لابنه عبد الرحمن، وقال الأرنؤوط في تحقيقه على "المسند": "إسناده حسن من أجل محمد بن عمرو (وهو ابن علقمة الليثي)، وباقي رجاله ثقات"، وصححه الشيخ الألباني في "صحيح سنن الترمذي" (٢٢٢١)، ولا شك أن كلام البخاري وأبي حاتم مقدم على غيرهما. والأحاديث الواردة في النهي عن النوم عن البطن والتحذير منه لا يسلم آحادها من كلام، لكنها بمجموعها حسنة إن شاء الله.

كراهته.

قال ابن القيم: "وأردى النوم: النوم على الظهر، ولا يضر الاستلقاء عليه للراحة من غير نوم، وأردى منه أن ينام منبطحا على وجهه.. قال أبقراط في كتاب "التقدمة"[٦٤]: وأما نوم المريض على بطنه من غير أن تكون عادته في صحته جرت بذلك، فذلك يدل على اختلاط عقل، وعلى ألم في نواحي البطن. قال الشُّراح لكتابه: لأنه خالف العادة الجيدة إلى هيئة رديَّة من غير سبب ظاهر ولا باطن"[٦٥].

وذكر الأطباء أن النوم على البطن يسبب ضيقا في التنفس، ويَعوق حركة القفص الصدري، ويسبب انثناء الفقَرات الرقَبية، وانضغاطَ الأحشاء البطنية [٦٦].

المطلب الثالث: النوم على الشق الأيمن:

عن البراء بن عازب ﷺ قال: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وَضُوءَكَ لِلصَّلاَةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ**..»، وذكر الحديث [٦٧].

وعن أبي قتادة ﷺ قال: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا كَانَ فِي سَفَرٍ فَعَرَّسَ بِلَيْلٍ اضْطَجَعَ عَلَى يَمِينِهِ، وَإِذَا عَرَّسَ قُبَيْلَ الصُّبْحِ نَصَبَ ذِرَاعَهُ وَوَضَعَ رَأْسَهُ عَلَى كَفِّهِ [٦٨].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا صَلَّى رَكْعَتَيِ الفَجْرِ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الأَيْمَنِ [٦٩].

وعن البراء بن عازب ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ وَضَعَ كَفَّهُ الْيُمْنَى تَحْتَ خَدِّهِ الْأَيْمَنِ وَقَالَ: «**رَبِّ قِنِي عَذَابَكَ يَوْمَ تَبْعَثُ عِبَادَكَ**» [٧٠].

وهذا الحديث فيه زيادة على نومه ﷺ على شقه الأيمن= أنه كان يضع يده اليمنى تحت خده، فجملة هذه الأحاديث ترشد إلى هديه ﷺ في النوم على الشق الأيمن، وهو أعدل الهدي وأحسنه وأنفعه، وهو أبدًا ﷺ يدل أمته على ما ينفعهم في دينهم ودنياهم.

وقد ذكر أهل العلم بالشرع والطب ما للنوم على الشق الأيمن من فوائد ومنافع، فمن ذلك: قول ابن الجوزي –تعليقا على قوله ﷺ: «**اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ**» –: "وهذا هو المصلحة في النوم عند الأطباء أيضا، فإنهم يقولون: ينبغي أن يضطجع على الجانب الأيمن ساعة ثم ينقلب إلى الأيسر فينام، فإن النوم على اليمين سبب انحدار الطعام؛ لأن نَصبة المعدة تقتضي ذلك، والنوم على اليسار يهضم؛ لاشتمال الكبد على المعدة"[٧١].

ونقله عنه ابن حجر في "الفتح"، وزاد عليه في قوله: "وخَص الأيمنَ لفوائد؛ منها: أنه أسرع إلى الانتباه، ومنها: أن القلب متعلق إلى جهة اليمين فلا يثقل بالنوم"[٧٢].

---

(٦٤) أي: "تقدمة المعرفة". انظر: حاشية الموضع المُحال عليه من "الزاد".

(٦٥) زاد المعاد في هُدى خير العباد (٣٤٥/٤-٣٤٦).

(٦٦) انظر: الإعجاز الطبي في السنة النبوية (ص١٧٧-١٧٨) للدكتور كمال المويل، وظاهرة النوم في الكتاب والسنة (ص٦٠) للدكتور وليد الحمد.

(٦٧) أخرجه البخاري (٢٤٧)، و(٦٣١١)، ومسلم (٢٧١٠).

(٦٨) أخرجه مسلم (٦٨٣).

(٦٩) أخرجه البخاري (١١٦٠)، ومسلم (٧٤٣) من غير ذكر الشق الأيمن، ولفظه: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا صَلَّى رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فَإِنْ كُنْتُ مُسْتَيْقِظَةً حَدَّثَنِي وإِلَّا اضْطَجَعَ.

(٧٠) أخرجه البخاري في "الأدب المفرد" (١٢١٥)، والنسائي في "الكبرى" (١٠٥٢١)، والترمذي في "الجامع" (٣٣٩٩)، و"الشمائل" (٢٥٤) من طرق، والحديث صحيح.

(٧١) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢٤٠/٢).

(٧٢) (١١/ ١١٠).

وكون النوم على الجنب الأيمن أسرعَ إلى الانتباه ذكره من قبلُ النووي، وزاد في حكمة ذلك: أنه ﷺ كان يحب التيامن[٧٣].

وذكر ابن القيم بعضَ ما تقدم ذكره ولخصه وزاد عليه، فقال: "وأنفع النوم: أن ينام على الشق الأيمن؛ ليستقر الطعام بهذه الهيئة في المعدة استقرارا حسنا، فإن المعدة أميل إلى الجانب الأيسر قليلا، ثم يتحولَ إلى الشق الأيسر قليلا ليسرع الهضم بذلك لاشتمال المعدة على الكبد، ثم يستقر نومه على الجانب الأيمن ليكون الغذاء أسرع انحدارا عن المعدة، فيكون النوم على الجانب الأيمن بَداءةَ نومه ونهايتَه. وكثرة النوم على الجانب الأيسر مضر بالقلب بسبب ميل الأعضاء إليه، فتنصبُّ إليه المواد"[٧٤].

فائدة: ما ذُكر من حكمة النوم على الشق الأيمن وأنه أقرب إلى الانتباه لم يرضه طائفة من أهل العلم وردوه، وأجابوا عنه بأمرين:

أولهما: أن هذا إنما يظهر في حقنا لا في حقه ﷺ؛ لأنه لا ينام قلبه، فلا فرق في حقه بين الشق الأيمن والأيسر.

ثانيهما: أن الاستغراق في النوم وعدمه مرده إلى العادة، فمن اعتاد النوم على الشق الأيمن حصل له الاستغراق، وكذلك الأيسر.

وهم يعللون اختيار الأيمن بشرفه على الأيسر، ولتعليم أمته، والتشريع لها [٧٥].

وقد يحصل للمرء تقلبٌ في نومه، فينقلب على بطنه أو ظهره أو على جانبه الأيسر، ولا حرج في ذلك كله إن شاء الله، والأولى أن يبدأ نومه على شقه الأيمن، فإن حصل التقلب بعد ذلك من أجل الراحة فلا بأس.

المطلب الرابع: النوم مبكراً والاستيقاظ باكراً:

عن أبي برزة ﷺ قال «أن رسول الله ﷺكان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها» [٧٦]، وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: «جدب لنا رسول الله ﷺ السمر بعد العشاء» [٧٧].

فقوله (جدب) أي ذمه أو عابه، وأصل السمر ضوء القمر سمي به حديث الليل لأنهم كانوا يتحدثون فيه [٧٨].

والنهي عن السمر بعد العشاء نهي كراهة لأنه يجوز السهر لطلب العلم، فقد قال البخاري في صحيحه: باب السمر في العلم [٧٩].

وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ لا يزال يسمر عند أبي بكر الليلة في الأمر من أمور المسلمين وإنه سمر عنده ذات ليلة وأنا معه» [٨٠].

في المقابل حث الإسلام على الاستيقاظ باكراً لأداء صلاة الفجر قال الله تعالى: ﴿**وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**﴾ **[الإسراء: ٧٨]** وقد تبين فيما

(٧٣) شرح النووي على مسلم (٣٣/١٧).
(٧٤) زاد المعاد (٣٤٥/٣).
(٧٥) انظر: أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل (ص٣٦٦) لابن حجر الهيثمي، والمواهب اللدنية على الشمائل المحمدية (ص٤٣١) للباجوري.
(٧٦) صحيح البخاري (١/ ١١٨)
(٧٧) سنن ابن ماجه ت الأرنؤوط (١/ ٤٤٨)
(٧٨) حاشية السندي على سنن ابن ماجه (١/ ٢٣٨)
(٧٩) صحيح البخاري (١/ ٣٤)
(٨٠) صحيح ابن حبان - مخرجا (٥/ ٣٧٩)، إسناده صحيح على شرطهما.

بعد علمياً الأضرار الناشئة عن السهر ليلا والفوائد الجمة من الاستيقاظ باكراً، فقد ذكر موقع وزارة الصحة المخاطر الصحية المتزايدة على المدى الطويل من السهر هي: صعوبة في التركيز والصداع وسوء المزاج والعصبية وعدوى متكررة ونزلات البرد والأنفلونزا، وزيادة الاحتمالية للإصابة بالسرطان، زيادة الكولسترول بالدم وأمراض القلب والسمنة [٨١].

كما أن الاستيقاظ الباكر إلى صلاة الفجر يمنع النوم المديد [٨٢] "وهو من الشروط الصحية والجسمية والعقلية، كما أيد علم الطب وعلم النفس بأن ساعة من النصف الأول من الليل تعادل ساعتين من النصف الثاني"[٨٣]، وذكر العلماء أن أعلى نسبة لغاز الأوزون تكون عند الفجر، وله تأثير مفيد جدا للجهاز العصبي، ومنشط جدا للعمل الفكري والعضلي [٨٤].

هذا الوقت هو وقت البكور وهو الساعة الأولى من الصباح والتي تسبق شروق الشمس، قال تعالى: ﴿**وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ**﴾ [التكوير١٨]، إضافة إلى أن نسبة الأشعة فوق البنفسجية تكون أكبر عند الشروق، وهذه الأشعة هي التي تحرض الجلد على صنع الفيتامين (د)، الذي يثبت الكلس في العظام، وضعف البنية العظمية وهشاشة العظام سببها النوم إلى ما بعد طلوع الشمس، ويقول الدكتور شابيرو :إن الذهاب إلى النوم في وقت محدد كل مساء والاستيقاظ في وقت معين كل صباح لا يحسن نشاط المرء في النهار فحسب، بل يهيئ الشخص لنوم جيد في الليلة التالية[٨٥].

إنه الإسلام دين الفطرة التي فطر الناس عليها، فعن صخر الغامديﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم بارك لأمتي في بكورها» [٨٦].

المطلب الخامس: غسل اليدين بعد الاستيقاظ من النوم:

عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده» [٨٧].

ذهب الجمهور إلى أن غسل اليدين بعد النوم على جهة الاستحباب؛ لأن يد النائم تجول في مغابنه ومواضع استجماره، وأعراقه، فقد يتعلق باليد منها شيء، فيؤدي إلى إفساد الماء [٨٨]، وقيل: "لأنهم كانوا يستجمرون بالأحجار فربما نال ذلك بيده حال نومه"، وقيل: بل لما يُخشى أن يمسُّه من نجاسةٍ تخرُج منه

---

(٨١) https://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/PublicHealth/Pages/001.aspx

(٨٢) النوم المديد: هو النوم المتصل الذي يضعف نشاط الجسم إلى أدنى حد، ويقل عدد نبضات القلب إلى أدنى حد، ويجري الدم بطيئا في الشرايين، وعندئذ تترسب المواد الدهنية في جدران الشرايين، وهذا الذي يسبب ضيقها، كما يسبب ذلك الذبحة الصدرية. انظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (١/ ٦٠، بترقيم الشاملة آليا)

(٨٣) مجلة البحوث الإسلامية (٢٤/ ٣٦٧)

(٨٤) موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (١/ ٦٠، بترقيم الشاملة آليا)

(٨٥) موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (١/ ٥٩، بترقيم الشاملة آليا)

(٨٦) أخرجه ابن ماجه (٢/ ٧٥٢) وقال السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: ١٥٩) أخرجه الأربعة، وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان، ومنها ما يصح، ومنها ما لا يصح، وفيها الحسن والضعيف.

(٨٧) صحيح مسلم (١/ ٢٣٣)

(٨٨) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ٥٣٦)

حال نومه أو غير ذلك مما يتقذَّر منه" [٨٩].

" فاستحب له غسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه على معنى التنطف والتنزه" [٩٠].

والحقيقة التي كشفها الطب الحديث يقول البوطي" إذا أدخل المستيقظ من النوم يده في إناء وضوئه بدون أن يغسلها ويطهرهما قبل ذلك وانتقلت الجراثيم للماء ثم اغترف منه وغسل وجهه وعينيه فربما تدخل تلك الجراثيم بعينه وينتج عنها الرمد العفني الخطر المسمى بالرمد [٩١]" وهذا النهي إجراء وقائي في منع اليد التي تتلوث بمجرد ملامستها لعضو من أعضاء الجسم أثناء النوم أو ملامستها للشرج فتسبب نقل الجراثيم أو الديدان الخيطية التي يقول عنها الدكتور محمد زكي سويدان: " عندما يهرش المصاب حول الشرج تعلق البويضات بأظافره فتدخل من جديد إلى أمعائه عند تناول الطعام، أو قد يتلوث طعام الآخرين من يديه وبرازه فتصيبهم العدوى وقد يعدي الآخرين حتى بمصافحتهم"[٩٢].

فهذه دعوة للنظافة والبعد عن أسباب الإصابة بالوباء والأمراض بكل الوسائل والطرق للحفاظ على سلامة الإنسان.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، أما بعد، فهذه أهم النتائج التي توصلت إليها بعدما يسر الله من إتمام هذا البحث، وهي:

١- جاءت الأحاديث بالنهي عن ترك النار مشتعلة عند النوم، وذلك أن النار لا يُؤمن جانبها، ولا سبيل في كثير من الأحيان إلى إخماد لهيبها، والتجرِبة والواقع خير شاهد ودليل على هذا.

٢- الشيطان يسلك كل سبيل من أجل الإضرار بالإنسان وأذيته، ولذلك جاءت الشريعة بالأمر بكف الصبيان في الليل وإغلاق الأبواب وتغطية الآنية وإيكاء القرب.

٣- أهمية تعاهد المرء فراشَه حين يقصده للنوم، وذلك أنه لا يدري ما فيه من المؤذيات مما قد يكون خلفه عليه.

٤- السواك مستحب في كل حال، ويتأكد استحبابه عند القيام من النوم لما يحصل من تصاعد الأبخرة إلى الفم وتغير رائحته.

٥- يستحب غسل اليدين قبل النوم من الدسم ورائحة اللحم، وذلك أن الذي ينام وفي يده شيء من ذلك لا يأمنُ أن تؤذيه الهوامُّ والقوارض وذوات السموم.

٦- ضرورة الأخذ بأسباب السلامة والوقاية حال النوم، فلا ينبغي أن يعرِّض المرء نفسه لما فيه هلاكه وعطَبُه، ومن ذلك أن ينام فوق سَطح ليس له سور ولا حجارةٌ تحميه من السقوط.

---

(٨٩) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٢/ ٩٩)
(٩٠) المنتقى شرح الموطأ (١/ ٤٨)
(٩١) معجزات في الطب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، محمد سعيد السيوطي، ص ٩٠.
(٩٢) مجلة البحوث الإسلامية (٧١/ ٣٥٩)

٧- جاءت الأحاديث عن النبي ﷺ في النهي عن النوم على البطن، وذكر أهل العلم بالشريعة والطب أن الحكمة في ذلك ما يترتب على هذه النومة من الضرر والاختلال.

٨- أرشدت الأحاديث إلى هديه ﷺ في النوم على الشق الأيمن، وهو أعدل الهدي وأحسنه وأنفعه.

٩- استحباب النوم مبكراً والاستيقاظ باكراً وقد تبين فيما بعد علمياً الأضرار الناشئة عن السهر ليلا والفوائد الجمة من الاستيقاظ باكراً.

١٠- غسل اليدين بعد الاستيقاظ من النوم على جهة الاستحباب؛ لأن يد النائم تجول في مغابنه ومواضع استجماره، وأعراقه، فقد يتعلق باليد منها شيء، فيؤدي إلى الإصابة بالوباء والأمراض.

التوصيات:

١- دراسة الأحاديث النبوية الشريفة التي تتعلق بسلامة الإنسان في كافة الجوانب ونشرها في مختلف وسائل التواصل الاجتماعي وذلك حفظاً على سلامة الناس واقتداء بسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإظهاراً لهذا الدين الحق .

المراجع

المراجع والمصادر:

o القرآن الكريم.

o الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: علاء الدين علي بن بلَبان الفارسي (ت٧٣٩هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢- ١٤١٤هـ.

o إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين أبو الفتح محمد بن على بن وهب القشيري (ابن دقيق العيد) (ت٧٠٢هـ)، مطبعة السنة المحمدية، دون رقم طبعة وسنة نشر.

o الآداب للبيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، اعتنى به وعلق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ط١ ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م

o الأدب المفرد: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق علي بن عبد الباسط مزيد، وعلي بن عبد المقصود رضوان، مكتبة الخانجي- مصر، ط١- ١٤٢٣هـ.

o الإعجاز الطبي في السنة النبوية: الدكتور كمال الموبل، دار ابن كثير- دمشق، ط٢- ١٤٢٦هـ.

o إكمال المعلم بفوائد مسلم: عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ)، تحقيق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء، مصر، ط١- ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م.

o التاريخ الكبير: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر- بيروت، دون رقم طبعة وسنة نشر.

o تحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤١٠هـ.

o التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو

عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- المغرب، ط- ١٣٨٧هـ.

o التوضيح لشرح الجامع الصحيح: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري (ابن الملقِّن) (ت٨٠٤هـ)، تحقيق دار الفلاح للبحث العلمي بإشراف خالد الرَّبَّاط وجمعة فتحي، دار النوادر- دمشق، ضمن إصدارات الاوقاف القطرية، ط١- ١٤٢٩هـ.

o جامع الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، واعتنى به مشهور بن حسن سلمان، مكتبة المعارف- الرياض، ط١- دون سنة نشر.

o الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية- الرياض، ط- ١٤١٩هـ.

o جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: مختار إبراهيم الهائج – عبد الحميد محمد ندا – حسن عيسى عبد الظاهر ، الأزهر الشريف، القاهرة – جمهورية مصر العربية ، ط٢ ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م

o حاشية السندي على سنن ابن ماجه: محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي (ت ١١٣٨هـ)، دار الجيل – بيروت.

o ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (شرح سنن النسائي): محمد بن علي بن آدم الإثيوبي الولَّوي، دار المعراج الدولية للنشر- الرياض، ط١- ١٤١٦هـ.

o زاد المعاد في هدي خير العباد: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) (ت٧٥١هـ)، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد- مكة، ط١- ١٤٣٩هـ.

o سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القَزويني (ت٢٧٣هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، واعتنى به: مشهور بن حسن سلمان، مكتبة المعارف- الرياض، ط١- دون سنة نشر.

o سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، واعتنى به مشهور بن حسن سلمان، مكتبة المعارف- الرياض، ط١- دون سنة نشر.

o السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، حققه حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١- ١٤٢١هـ.

o سنن النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، واعتنى به مشهور بن حسن سلمان، مكتبة المعارف- الرياض، ط١- دون سنة نشر.

o شرح الإلمام بأحاديث الأحكام: تقي الدين أبو الفتح

محمد بن على بن وهب القشيري (ابن دقيق العيد) (ت٧٠٢هـ)، حققه وعلق عليه محمد خلوف العبد الله، دار النوادر- دمشق، ط٢- ١٤٣٠هـ.

o شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن): شرف الدين الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي (ت٧٤٣هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة، ط١ - ١٤١٧هـ.

o شرح النووي على مسلم: أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٢- ١٣٩٢هـ.

o شرح سنن أبي داود: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان الرملي الشافعي (ت ٨٤٤هـ)، تحقيق عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث- الفيوم، ط١- ١٤٣٧هـ.

o الشمائل المحمدية: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق عبده علي كوشك، مكتبة نظام يعقوبي الخاصة- البحرين، ط٥- ١٤٣٣هـ.

o صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٢- ١٤١٤ - ١٩٩٣م.

o صحيح الجامع الصغير وزياداته: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي

o ظاهرة النوم في القرآن والسنة: الدكتور وليد بن محمد الحمد، دون رقم طبعه ودار نشر.

o فتح الباري شرح صحيح البخاري: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٩١١هـ)، صححه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار المعرفة- بيروت، ط-١٣٧٩هـ.

o فيض القدير شرح الجامع الصغير: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى – مصر ط١ ١٣٥٦هـ

o كشف المشكل من حديث الصحيحين: أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن علي (ابن الجوزي) (ت٥٩٧هـ)، تحقيق علي حسين البوَّاب، دار الوطن- الرياض، ط١- ١٤١٨هـ.

o الكوكب الوهَّاج والروض البهَّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج: محمد الأمين الهرري الشافعي، دار المنهاج- جدة، ط١- ١٤٣٠هـ.

o لسان العرب: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت٧١١هـ)، دار صادر- بيروت، ط٣- ١٤١٤هـ.

o مجلة البحوث الإسلامية – مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

o مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي- القاهرة، ط- ١٤١٤هـ.

o مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ): تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢- ١٤٢٠هـ.

o المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية- الرياض، ط- ١٤١٩هـ.

o معالم السنن: أبو سليمان محمد بن محمد الخطابي البستي (ت٣٨٨هـ)، تحقيق سعد بن نجدت عمر، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط- ١٤٣٩هـ.

o معجزات في الطب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، محمد سعيد البوطي، ط١

o المعجم الكبير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ط٢- دون سنة نشر.

o معرفة الصحابة: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، تحقيق عادل العزازي، دار الوطن- الرياض، ط١- ١٤١٩هـ.

o المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت٦٥٦هـ)، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار ابن كثير- دمشق، ط١- ١٤١٧هـ.

o المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي – بيروت، ط١- ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م.

o مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر- بيروت، ط٢- ١٤١٨هـ.

o المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت ٤٧٤هـ)، مطبعة السعادة – محافظة مصر، ط١- ١٣٣٢ هـ.

o المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية: إبراهيم بن محمد الباجوري (ت١٢٧٧هـ)، دار المنهاج- جدة، ط ٥- ١٤٣٦هـ.

o موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة: محمد راتب النابلسي، دار المكتبي – سورية – دمشق، ط٢- ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م.

o النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير) (ت٦٠٦هـ)، تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، دون رقم طبعة وسنة نشر.

o https://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/PublicHealth/Pages/001.aspx

The care of the Prophet's Sunnah about human safety: the Prophet's sayings of a person in sleep are a model

Dr. Masoud bin Mohammed Al-Qahtani
Assistant Professor of the Quran and Sunnah
malqahtany@kau.edu.sa
Department of Sharia and Islamic Studies
Faculty of Arts and Humanities.
King Abdulaziz University / Jeddah
1442 AH corresponding to 2020 AD

Abstract. Praise to God and peace be upon Prophet Muhammad, his family, and all his companions. This research includes tow areas that shows the care of the Prophet's Sunnah about the safety of a person in sleep. Results shows encouragement of washing hands before and after sleep, encouragement of falling asleep early, encouragement of waking up early, and warning of leaving the fire burning when sleeping.
Recommendations: study the prophetic's sayings that discuss the safety of a person in sleep and share them in social media to ensure the safety of people according to the Sunnah of our Prophet Muhammad, peace be upon him, and to show this true religion.
Lord of the Worlds
Dr. Masoud bin Mohammed Al-Qahtani
Assistant Professor of the Quran and Sunnah

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٣٥٧- ٣٦٨ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.13

مفاتيح المنهج السردي لدى أمبرتو إيكو صياغة جديدة لنظريات"القراءة" بين السيميائية والتأويلية

د. أسماء صالح حسن الزهراني
أستاذ مساعد النقد والأدب
جامعة الملك سعود للعلوم الصحية
قسم اللغات والدراسات الثقافية. جدة_المملكة العربية السعودية.
Dr.alzahranias@gmail.com

مستخلص. يتناول البحث أعمال الناقد الإيطالي الأصل "أمبرتو ايكو" في نظرية السرد، وتتمثل أهمية البحث في الجدوى الكبيرة لهذه الأعمال بالنسبة للدرس السردي العربي الحديث، في حين لم تحظ باهتمام يلائم جدواها. وجاء عمله في السردية في سياق سعيه لإعادة التوازن إلى المناهج النقدية بمختلف اتجاهاتها، التي تأرجحت ما بين الاحتفاء بالمؤلف على حساب العمل، وقتل المؤلف انتصارا للعمل.

ويهدف البحث لتعريف القارئ المتخصص بالبصمة المميزة التي تركها ايكو في النظرية السردية، مطوعا حقولا معرفية متعددة، عبر أعمال عديدة، تجعل من الاطلاع على تفاصيلها مهمة ليست يسيرة. ويروم البحث الإلمام بمجمل تلك الأعمال لتيسير تلك المهمة، ببسط محاور واضحة بقدر الإمكان، ووضع خلاصة نظرية، غير منعزلة بالطبع عن تأويل كاتبها، وقد استعان البحث بمنهج وصفي مدعما بالاستقراء والتحليل، من أجل ضبط تناوله تلك الأعمال.
كلمات مفتاحية: السرد، امبرتو ايكو.

المقدمة:

يتناول هذا البحث أعمال الناقد الإيطالي الأصل "أمبرتو ايكو" في نظرية السرد، وتتمثل أهمية البحث في الجدوى الكبيرة لهذه الأعمال بالنسبة للدرس السردي العربي الحديث، في حين لم تحظ باهتمام يلائم جدواها. ويعدّ ايكو من رواد نظريات القراءة، التي احتفت بالقارئ بوصفه النقطة التي تكتمل عندها – وليس بدونها– الرسالة الجمالية للنص الأدبي، لكنه – ايكو– انتهى إلى أن اهتمام نظريات القراءة المبالغ فيه بالقارئ قد جاء على حساب المؤلف والنص، ما صنع

ثغرات في بناء النص الأدبي، هي أكبر من تلك التي جاءت بدعوى ردمها. وجاء عمله على السرد من منظور التلقي في سياق سعيه لإعادة التوازن للمناهج النقدية المختلفة.

وقد كانت البنيوية ونظائرها من المناهج الشكلانية ردا على تجاهل النص والاحتفاء بظروف نشأته في المناهج التقليدية، فذهبت إلى قتل المؤلف، وأفرغت النص من العامل البشري، الذي هو في الواقع محور العملية الإبداعية. وأفضى ذلك الانتصار المتطرف للنص لثورة همشته وفاعله، ورأت في التلقي التحقق الوحيد لجمالية النص الأدبي، فأفرزت طرائق متشعبة لدراسته، تمخضت عن إرث عريض لما سمي بنظريات القراءة. ورأى ايكو في هذا التاريخ النقدي تأرجحا أخل بمنطق العمل الإبداعي، فأعاد قراءته، واستثمر خبراته المتنوعة في المناهج السيميائية والتأويلية، لردم ثغراته، فوضع أساسا نظريا لمنهج شمولي لمقاربة النص الأدبي، بوصفه مثلثا متوازي الأضلاع، ينهض به منشئه ومن يتوجه إليه، والتفاعل الجدلي بينهما.

وفقا لذلك أعاد بناء علاقة القارئ بالمؤلف، ودرس القراءة بوصفها تأويلا، لا ينفصل عن مقاصد المؤلف، وأتاحت له خلفيته السيميائية –برحابة مجالاتها وثقلها النظري– أن يعيد للنص موقعه، ففيه يودع المؤلف مقاصده، التي قد تجد قارئها النموذجي أو لا تفعل، ويمنح النص القارئ مفاتيح خارطة دلالية قد تتطابق مع مقاصد المؤلف أو تتجاوزها، وبذلك يكون النص الحاضر تفاعلا بين بنيتين نظريتين، هما بنيتان نموذجيتين افتراضيتين لمؤلف النص وقارئه. وقد دعم تنظيره بالتجريب في روايات عديدة، حظيت باهتمام نقدي واسع، وقدّم فيها مقولاته النظرية بوصفها ممكنات نصّية، ليبرهن على جدوى نظريته الشمولية في السرد.

ويهدف البحث لتعريف القارئ المتخصص بالبصمة المميزة التي تركها ايكو في النظرية السردية، مطوعا حقولا معرفية متعددة، عبر أعمال عديدة، تجعل من الاطلاع على تفاصيلها مهمة ليست يسيرة. ويروم البحث الإلمام بمجمل تلك الأعمال لتيسير تلك المهمة، ببسط محاور واضحة بقدر الإمكان، ووضع خلاصة نظرية، غير منعزلة بالطبع عن تأويل كاتبها. وقد استعان البحث بمنهج وصفي مدعما بالاستقراء والتحليل، من أجل ضبط تناوله تلك الأعمال.

وتجدر الإشارة إلى أن البحث يتجنب ترجمة معظم المصطلحات الواردة فيه نظرا لكثرة الترجمات لها، والتداخلات المعقدة بينها، لا سيما أن المنجز النظري والتطبيقي لايكو قام على ذخيرة كثيفة ومعقدة من المصطلحات، ما يتعارض مع هدف البحث. ويفضل البحث اختيار مصطلحات مفتاحية تخدم بنيته المفاهيمية، والهدف العام له، وهو تبسيط المنهج السردي لايكو أمام الباحثين، تمهيدا للاستفادة منه في إثراء دراسة المنجز السردي العربي.

تمهيد:

نشأت المناهج النقدية بداية للإجابة على سؤال الشعرية (البويطيقا)، الذي أطلقه أرسطو في "فن الشعر": ما الذي يجعل الأدب أدبا؟[i]، ثم طوره البنيويون للبحث عن النموذج الذي تنتظم وفقه النصوص السردية، ويكون علامة فارقة بين الأنواع الأدبية. وجد البنيويون ذلك النموذج في الشكل/اللغة، حيث لم تحقق المناهج التقليدية هذا الهدف، إذ رأت في النص انعكاسا لسياقات تقع خارجه، انعكاسا للتاريخ أو المجتمع أو الشعور الفردي للمؤلف.

وانطلق ايكو –للإجابة على سؤال الشعرية–في اشتغاله السردي من الجسور الواصلة بين المناهج، بوصفها سلسلة متصلة متكاملة، حيث وظّف مكتسبات البنيوية ومصطلحات نظريات القراءة من دون أن يترك مكانا للتناقض بينها، من حيث ترفض الأولى الرجوع لأي مرجع خارج النص، وتصر الأخيرة على أنه لا يمكن الحديث عن النص إلا بوصفه أثرا، أي أنه لا يوجد خارج القراءة، ومن حيث أن المعنى لدى البنيوية مغلق على ما تحيل عليه بنية ثابتة، في حين هو بحسب نظريات القراءة مفتوح على إحالات لا متناهية، ومن حيث تبحث الأولى عن المشترك، بينما تتجاوزه الأخيرة لتشريع الاختلاف.

استكشف ايكو الصلات التاريخية والمنهجية بين المناهج النقدية، ووجد ضالته في سيميائية بورس، الذي أعاد صياغة الصلة بين ما أسماه التعبير/الشكل والمحتوى/المضمون، وفق منظور تأويلي ظاهراتي، حيث رأى أنه "لا يمكن تصور سيميائيات مفصولة عن عملية إدراك الذات وإدراك الآخر"[ii]، وبهذا التضفير بين السيميائية والتأويلية وضع ايكو دعائم نظرية محكمة رشحته ليكون علما في مجالات متعددة، أبرزها القراءة والسيميائية والتأويلية.

القراءة والتأويل: التعاضد التأويلي "interpretative collaboration"[iii] وتحيين المعنى:

يدرس ايكو القراءة بوصفها فعلا تأويليا، وهذا المفهوم ليس غريبا عن حقل نظريات القراءة، التي استثمرت الإرث التأويلي في تأسيس منطلقاتها، وقد أعادت التأويلية الأهمية للعامل الذاتي في بناء النص، ومهدت لتحويل اهتمام الدرس السردي إلى القارئ. وانضم ايكو بذلك لأعلام نظريات القراءة فدرس الدلالة بوصفها أثرا على القارئ، ما يقود إلى قابليتها للانفتاح، لكنه وضع حدودا لذلك الانفتاح، إذ عارض مفهوم الأثر عند دريدا، الذي يتضمن انفتاحا لا نهائيا يرفض أي قصدية، وقارنه بالمفاهيم اللاعقلانية القديمة لدى الفكر الصوفي الباطني[iv]. وهو بذلك يجمع في مفهومه للقراءة بين ما قرره غادمير بشأن دور القارئ في إنتاج المعنى[v]، وما طرحه هوسرل حول القصدية الكامنة في التأويل، حين "جعل من العمل الفني ميدانا لتأمل الحقيقة الواقعية"[vi].

ويرتكز ايكو في مفهومه للتأويل على فاعلية السميوزيس التي يستمدها من سيميائية بوريس، "فالسيميائيات حقل شاسع وثري وهو بذلك قادر على

استيعاب كل معطيات التجربة الإنسانية وتحليلها وتصنيفها وتحديد مناطق التدليل داخلها"[vii]. ويوظف أدوات السيميائية لفك تناقضات نظريات القراءة من وجهة نظره، حيث يرفض إقصاءها المؤلف، وبدلا من ذلك يرى إنتاج الدلالة فعلا مشتركا بين المؤلف والقارئ، إذ يتحقق النص في فعل القراءة، لكنه لا ينفصل عن قصدية المؤلف. ويفسر ذلك في ضوء مفهومه لآليتي الفتح والإغلاق، اللتين تشكلان عصب التأويل، فـ"هو لا ينفي البنية تماما من صرحه النظري، ولا يقر بوجودها معطى موضوعيا مكتملا ومحددا ومتعاليا، بل يراها شرطا(شرًا) لا بد منه؛ كي يتسنى للسيميائي الولوج إلى الانفتاح الحاصل في الآثار الجمالية، إذ لا يمكن معرفة خصائص نص منفتح إلا بتحديد معيار/ بنية/ انغلاق ما، يمكن عن طريقه معرفة الطابع الجدلي بين المنغلق والمنفتح"[viii].

وذلك يقود إلى أن المعنى لدى إيكو هو استراتيجية نصية، لكنها لا يمكن أن تتحقق إلا بتعاضد بين كاتب النص وقارئه، إذ أن "التأويلات المقترحة ليست مفروضة من طرف القارئ ولكنّها ناتجة عن التعاون الذي يحدث بين النّص والقارئ في إطار ما يسميه إيكو "التشارك النصيّ" (Coopération textuelle)، أي لحظة التفاعل بين النص والقارئ"[ix]. وهنا تبرز العلاقة التبادلية بين التأويل والسرد، التي وظفها ايكو ليطور الحقلين معا، فالسرد وسيلة لإعطاء العالم الواقعي معنى، والعالم السردي من وجهة نظر إيكو هو تحويل للعالم الواقعي بواسطة إدراكنا إياه[x].

القارئ والمؤلف النموذجيين[xi]:

يتناول ايكو تأويل النص السردي منطلقا من العلاقة بين ما يسميهما المؤلف النموذجي والقارئ النموذجي، وهما –بتعريفه–بنيتان نظريتان يحضران في شكل استراتيجيات نصية، فالمهمة الأساس للتأويل هي تجسيد الذوات الحاضرة في النص عبر استراتيجياته في بناء خطابه السردي. والقارئ النموذجي لدى ايكو هو نظير للقارئ الضمني[xii] لدى ايزر، إلا أنه استدرك به ما عدّه نقصا في مفهوم القراءة أمام التأويل، حين أدخل المؤلف شريكا في صناعة القارئ، وضمَّن هذه التعديلات كتابه "القارئ في الحكاية"[xiii]، الذي يوازي في أهميته كتاب "فعل القراءة"[xiv] لايزر، ويكاد الاختلاف بينهما ينحصر في الجانب الإجرائي. والنص حينئذ هو الحاكم لتلك العلاقة، حيث يقترح كل نص برنامجين لفعل التخطيب وفعل التلقي، ويبني –بواسطتهما– كونا دلاليا مغلقا من جهة المؤلف النموذجي، المودَع في النص بوصفه إشارات وتلميحات لقارئ نموذجي، وهو –في الوقت ذاته–كون مفتوح من جهة القارئ الفعلي الذي لا يذعن دائما لإشارات المؤلف، لكن حريته تنتهي عند التناقض مع أي من معطيات النص.

ولعل ما يميز منظوره للتأويل هو شموله الأطراف الثلاثة بالقدر نفسه من الاهتمام، حيث استطاع –كما يبدو– أن يبرهن على أن كل واحد من أطراف فعل التأويل ما هو إلا انعكاس للطرفين الآخرين، فهم وجوه لشيء واحد في الواقع، لا يمكن تسميته تسمية مطلقة

إلا لغرض إجرائي، فالقارئ النموذجي هو انعكاس لصوت المؤلف النموذجي، وهما معا ليسا سوى أسلوب النص، "إن كل فعل للقراءة هو إجراء صعب بين كفاءة القارئ ونوع الكفاءة التي يفترضها النص"[xv]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المؤلف النموذجي يمكن أن يكون استراتيجية نصية موظفة لإرباك القارئ، حين تمزج مؤشرات لأكثر من مؤلف، كما في مثال "مغامرات أرثين غوردون بيم"[xvi].

يشارك المؤلف الفعلي –وفقا لما سبق– في بناء القارئ النموذجي، بوضع إشارات وتلميحات داخل النص، لكن تلك الإشارات تتجاوز قصد المؤلف الفعلي لصنع عالمها الخاص، الذي يتعلق بذات أخرى كامنة في النص (مؤلف نموذجي)، لا يمكن مطابقتها ومقارنتها بالمؤلف الفعلي، وهي قابلة لأن يجسدها قارئ فعلي، لكنه لا يجسدها بشكل نهائي، فـ"الكون الدلالي الذي تحيل عليه مفردات النص وثيماته، مستمد من معطيات العالم الواقعي وحقائقه ومسلماته التي لا يمكن حصرها، ما يتيح عددا من تحققات النص لا يمكن ضبطها إلا بـ"حدود التأويل"، المصطلح الذي يواجه به ايكو ما يسميه بالتأويل المضاعف[xvii]. "إن النص جهاز يراد منه إنتاج قارئ نموذجي، إن هذا القارئ–وأكرر ذلك– ليس هو ذلك الذي يقوم بتخمينات نقول عنها إنها التخمينات الصحيحة، فقد يكون بإمكان نص ما أن يتصور قارئا نموذجيا قادرا على الإتيان بتخمينات لا نهائية"[xviii].

ويشرح ايكو التعاضد التأويلي في ضوء العلاقة بين المؤلف التجريبي والقارئ التجريبي(الفعليين)[xix]، حيث يكتب المؤلف الفعلي متصورا قارئا نموذجيا، واضعا إشارات نصية معينة موجهة لذلك القارئ، ثم تتحول تلك الصلة بين القارئ والنص إلى تفاعل جدلي بينه وبين المؤلف، مسقطا تلك الإشارات على عالمه الواقعي. وينبِّه ايكو إلى أن التعاضد التأويلي هو إجراء يحدث بين استراتيجيتين خطابيتين، لا بين فاعلين فردين حقيقيين، وهذا ما يعطيه فاعليته القصوى في فعل التأويل، ويشير بذلك إلى خطأ توظيف إشارات النص لبناء تصور للمؤلف الفعلي، وهو خطأ لا يمكن أن يقع فيه المؤلف الفعلي لأنه لا يستطيع معرفة قرائه ولا تكوين صورة عنهم[xx].

حدود التأويل: ميثاق القراءة والعوالم الممكنة:

رأى ايكو أنه ينبغي ضبط انفلات الدلالة الذي تفترضه نظريات القراءة بالحدود التي وضعها للتأويل، إذ لا يمكن فصل النص عن زمنه ومكانه والسياق الذي تشكل فيه، ويشرح تلك الحدود في ضوء مصطلح "العوالم الممكنة"، الذي يوظفه بوصفه ضابطا لعمليتي الفتح والإغلاق، مميزا بين ما يعده قراءة صحيحة وأخرى خاطئة، ومفرقا بين التأويل والاستعمال. ويعمل مفهوم "العالم الممكن" بوصفه أداة من أدوات القراءة، إذ يحدد الأفعال الافتراضية لفواعل النص (كائناته ومكوناته)، والعلاقات بينها، بوصفها إسقاطات رمزية لمكونات العالم الواقعي للقارئ[xxi]، "إنّ أي عالم حكائي لا يسعه أن يكون مستقلاّ استقلالا تامّا عن العالم

الواقعي، فهما يتداخلان ويأخذان المعنى الخاص بكلّ منهما من الخزّان الثقافيّ للمتلقي لأنّ الواقع نفسه بنيان ثقافي، ويصبح أمر التداخل بينهما ممكنا"[xxii]

ويعرف يكو بالعالم الممكن وفق العلاقات المحتملة بينه وبين العالم الواقعي، إذ يستمد كلاهما مكوناته من الموسوعة الثقافية للقارئ، فهو عالم افتراضي تخييلي يقترحه النص، عالم مؤثث بالأشياء والممتلكات، وله قوانينه الخاصة التي تحكم سلوك الكائنات فيه، لكن تلك القوانين لا يمكن أن تكتسب معنى من دون مقارنتها بمرجع واقعي، محكوم بقوانين فيزيائية ومنطقية، فـ"ما هو ممكن يقاس بقدرته على الانتظام داخل العالم الواقعي ليس بوصفه فعلا حقيقيا قابلا للمعاينة بل هو فعل يدخل ضمن مسار ممكن للأحداث أو حالة ممكنة للأشياء، فحتى الحكايات الموغلة في العجائبية لا تستطيع التخلّص من الروابط التي تجعل من هذا الكون الخيالي يدرك انطلاقا من القوانين المفسرة للأفعال الواقعية"[xxiii]

وبهذا الصدد يفرق ايكو بين مبدأي (الثقة والحقيقة)، "يستمد مبدأ الحقيقة قيمته من العالم الواقعي، أما مبدأ الثقة فيستمد قيمته من العوالم السردية"[xxiv]، يشرح ايكو هذه المقارنة وفق يسميه ميثاق القراءة بين القارئ النموذجي والمؤلف النموذجي، عبر أسلوب يمثله النص باستراتيجياته. ويشير –بهذا الصدد– إلى وجود قراءات غير ممكنة وهي تلك التي تتناقض مع تلميحات المؤلف الصريحة، أو استراتيجيات النص الضمنية[xxv]، فـ"قراءة نص سردي تعني أن تبني قاعدة أساسا، يعقد القارئ فيها ميثاقا تخييليا ضمنيا مع المؤلف، وهو ما كان يسميه كولرديج (تعطيل الاحساس بالارتياب)"[xxvi]، وذلك يعني الانتقال إلى مستوى آخر من الواقع، محدود بحدود العالم الذي يبنيه النص، وهو واقع يستند الى العالم الحقيقي من دون أن يطابقه. ويدور مصطلح التعاضد التأويلي في هذا النطاق، إذ يمكن أن يُفهَم ميثاق القراءة بوصفه نوعا من التوصيف لهذا التعاضد، وهو يحيل تحديدا على المقاصد المضمنة للفظ، وهي في حالة الإمكان، وفقا لذلك ربط إيكو عملية التأويل بما أسماه "قصدية النّص" بوصفه مكمن الدلالة خلافا للرأي القائل بكون الدلالة مرتبطة بـ"قصدية المؤلّف" أو تلك التي ربطها بعض التفكيكيين البراغماتيين بـ"قصدية القارئ".

وهنا يطرح ايكو مفهوم الموسوعة[xxvii]، وتتمثل أهميتها في كونها المرجع الذي تصاغ داخله وفي حدوده وتبعا لقوانينه العلاقة بين العالمين الممكن والسردي، والتي تحكم بدورها انفتاح الدلالة، إذ لا يصح للقارئ أن يسقط معلومات مغلوطة عن العالم الواقعي على الكون السردي، فـ"بإمكان القارئ أن يستنتج من النص ما لا يقوله بشكل صريح، لكنه لا يستطيع أن يجعل النص يقول نقيض ما يقوله"[xxviii]. وقد مثل ايكو لذلك بقارئ يقرأ رواية الحرب والسلم معتقدا أن روسيا وقتها كانت شيوعية. وهذا النوع من الخطأ المعرفي لا يرتبط بالمؤلف النموذجي، لأن الرواية ليس عليها أن تتضمن تفاصيل عن الظرف الواقعي للقصة[xxix]، بل تقع على القارئ مهمة بناء عالم القصة بإسقاط تفاصيل العالم

السردي –رمزيا– على واقعه الخاص. والموسوعة هي إحدى القرائن السيميائية، التي تعين القارئ على القيام بمهمته، إذ تؤول المفردات اللغوية المتداولة إلى نظام عام يعكس المفاهيم الثقافية، التي تحدد سياقات النص، ويتمثل سؤال الموسوعة في التالي: كيف يمكن لقارئ مّا التعرف على المؤلف النموذجي؟ أو كيف يمكنه بناء عالم النص لكي يكون لقراءته معنى؟[xxx]

الغابة السردية:

يختار ايكو الغابة عالما واقعيا معادلا للنوع السردي في اشتباكات دروبها ومداخلها، وهو يصف نوعين من الطرق داخل الغابة، فهناك طرق تؤدي إلى نهاياتها ببساطة، وهناك طرق ملتفة تتطلب جهدا عقليا في اكتشاف اشتباكاتها ومداخلها الصحيحة. ويضع هذين النوعين من الطرق مثالين على نوعين من النصوص السردية، نوع يبحث فيه القارئ عن النهاية المباشرة، ونوع يحتجز القارئ في متاهاته الجمالية، لكن هذا الفرق لا يعود بالضرورة لنوع النص السردي وحده، فقد يرجع الأمر لنوع القارئ، وبهذا الصدد ميز ايكو بين قارئ نموذجي من الدرجة الأولى، يبحث عن معالم القصة، وقارئ نموذجي من الدرجة الثانية يتجاوز القصة للخطاب، ويحاول تفكيك فعل التخطيب وفهمه، ويطرح ايكو نوعين من المؤلفين النموذجيين، مقابل هذين النوعين من القراء.

والدروب في الغابة السردية هي تعبير عن مختلف الاستراتيجيات النصية السردية التي يتحقق بواسطتها المؤلف النموذجي والقارئ النموذجي بأنواعهما، وهي تلك التي تتعلق بالأحداث والشخصيات، والزمن، والمكان، والصوت السارد. وقد عرض ايكو لأمثلة من هذه الاستراتيجيات في كتابه ست نزهات في غابة السرد، كما في قصة غوردون بيم ولعبة الصوت السردي المربكة، وكما في قصة سيلفيا والارباك عن طريق الزمن، وكما في فكرة العوالم الممكنة والعلاقة بين الواقعي والمتخيل في مثال شارع سيرفاندوني.

ويبدو أن معادلة النص السردي والغابة السردية هي المعادلة التي وضع فيها ايكو خلاصة نظريته السردية، التي لخصها في ستة نماذج للتأويل النص السردي، ضمنها مقالاته في كتابه "ست نزهات في غابة السرد".

الخاتمة

تمثل أعمال ايكو النظرية والتطبيقية تمثيلا لخلفيته الفكرية الموسوعية، إذ مكنته أن يأخذ السيميائية لمراحل أبعد مما وضعت له، حين وظف النموذج السيميائي لتلافي ثغرات نظريات القراءة، وقدم بالربط بينهما على أرضية تأويلية ظاهراتية، ليشيد بناء نظريا وتطبيقيا فريدا للقراءة، بوصفها تأويلا. وقد اختار السرد لتطبيق مقولاته، بوصفه التمثيل الأدق للتأويل، مرتقيا بعمله ليكون فلسفة وجودية متعددة الأبعاد. ورشحته هذه المسيرة ليكون علما من أعلام الحقول الثلاثة، حيث يتخذ من النص السردي مجالا لاختبار فرضياته التأويلية، سواء في تحليلاته النقدية أو في أعماله السردية.

وضع ايكو في كتابه "القارئ في الحكاية" شرحا وافيا ودقيقا لمصطلحات تأويلية عديدة، وتطبيقا مكثفا لها، لكن كثرة المصطلحات والترجمة المربكة تعيق الاستفادة من هذا الكتاب الثري. أما كتاب حدود التأويل، فيتضمن بناء نظريا لمنهجه في التأويل، وتطبيقا له، فهو يضيف مزيدا من الوضوح على مصطلحات مفتاحية مهمة منها مصطلح "التعاضد التأويلي"، الذي يشكل أساسا مهما من أسس نموذجه للقراءة.

وهناك رافد آخر لمقولات ايكو التأويلية هو الدرس السيميائي، وفيه يرتبط النص بالثقافة التي أنتجته، ويفهم النص بوصفه بنية لغوية. وفق هذين الإطارين لم يقبل ايكو الانفتاح اللانهائي للمعنى في نظريات التأويل ويشير له بمصطلح "التأويل المضاعف"، فهناك حد لدلالات النص يمكن تحديده بالنقطة التي تتناقض عندها تلك الدلالات بعضها مع بعض، أو تتناقض مع أحد معطيات النص.

وهو في الوقت ذاته لا يقبل انغلاق البنية في المناهج السيميائية والشكلانية، فالنص هو خطاب، وعالم الخطاب محكوم بالثقافة التي أنتجته، "لا يمكن أن نفهم البنية بوصفها انغلاقا واكتمالا، لأنه من الممكن أن تُدرك بوصفه انفتاحا على ما هو خارجي عنها، وهكذا يساهم الواقع بطريقته في تلقيح البنية وتطويرها وتغييرها، كما تساعد هذه البنية بدورها في فتح الواقع على احتمالات ممكنة وعوالم متعددة"[xxxi]. وهو يضع في كتابه "ست نزهات في غابة السرد" خلاصة نظريته السردية يمكن اختصارها في النقاط التي يلتقي عندها القارئ النموذجي بصوت المؤلف النموذجي وإشاراته، بما يسمح بتعاضد تأويلي، كما يظهر في الاستراتيجيات السردية التي تميز نصا عن آخر.

ويقترح البحث وفقا لمعطياته مجالا خصبا واعدا للدراسات السردية العربية، في المستوى النظري، ومن ثم يفتح أبوابا واسعة لمقاربة النتاج السردي العربي، ما يعيد موضعته في سياق السرد العالمي، ويعطيه حقه من الاهتمام.

الهوامش:

١) في كتاب فن الشعر قدم أرسطو خلاصة لبحثه في الفروق بين الكوميديا والتراجيديا وذلك في دراسته للدراما، من خلال المقارنة بين الملهاة (الكوميديا) والمأساة (التراجيديا)، ارسطو طاليس: فن للشعر، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

٢) سعيد بنكراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، موقع سعيد بنكراد: http://saidbengrad.free.fr/ouv/sca/sca9.htm

٣) يرد المصطلح بصيغ متعددة، منها التعاضد النصي، ويختار البحث "التأويلية" وصفا لعلاقة القارئ بالنص، لكونها تحددها بوصفها فعلا، وذلك أقرب لموضوع البحث من وصفها بـ"النصية" التي تشير إلى النص بوصفه موضوعا للتأويل، وهي حينئذ علاقة ساكنة.

٤) وحيد بو عزيز: حدود التأويل، قراءة في مشروع امبرتو ايكو النقدي، دار الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨، ص١٠٢ وما بعدها.

٥) روبرت سي هول: نظرية الاستقبال، مقدمة نظرية، تر: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، سوريا، ١٩٩٢، ط١، ص٦٠.

٦) بشرى موسى صالح: نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٩، ص٣٦

٧) السميائيات/ مفاهيمها وتطبيقاتها- الصادر عن مطبعة النجاح (الدار البيضاء-المغرب) ٢٠٠٣، (منشورات الزمن).

٨) حدود التأويل، ص٦٣.

٩) سبقت الإشارة لمصطلح "التشارك النصي" بالمقارنة مع "التعاضد التأويلي" Hermeneutical cooperation، انظر: الميلود حاجي: "تشكّل المعنى بين دلالات النّص وتأويل القارئ عند "إمبرتو إيكو"، مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية، جامعة سوسة. تونس، العدد ٣٣، ص ٦١.

١٠) ست نزهات: ص٩-١٣

١١) تجدر الإشارة لاهتمام ايكو بتحرير مصطلح "نموذجي" من حكم القيمة، فكل نص -مهما انحط أخلاقيا- له مؤلفه النموذجي.

١٢) القارىء الضّمني عند أيزر هو "حالة نصّيّة وعمليّة إنتاج للمعنى على السّواء... فهو ذلك الّذي يجسّد كلّ تلك الاستعدادات الّلازمة لكي يمارس النّصّ تأثيره"، نظرية التلقي: ص٢٠٤. وانظر حول القاريء الضمني: فولفغانغ ايزر: فعل القراءة نظرية التجاوب الجمالي في الادب، تر: لحميد لحمداني، الجلالي الكدية، دار المناهل، فاس، د.ط، ص٢٩. وميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٥هـ، ص١٢٩.

١٣) امبرتو ايكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

١٤) فولفغانغ أيزر: فعل القراءة، سبق.

١٥) انظر: في نقد التأويل المضاعف، كتاب الكتروني، مكتبة جرير: تحت رقم الهامش ٣١٥

١٦) ست نزهات للسرد، ص٤٨

١٧) وهي حدود يمكن تبيُّنها في مصطلح القراءة الخاطئة، القراءة التي تتناقض مع أي من استراتيجيات النص، انظر الفصل الخامس/ ست نزهات للسرد، ص٢٩، وهي تضبط بواسطة ما يشبه الميثاق بين المؤلف النموذجي والقارئ النموذجي، وعلى أساس الأخير يفرق ايكو بين التأويل وبين الاستعمال، فالاستجابة لاستراتيجيات النص هو ممارسة تأويلية، بينما إسقاط النص على واقعنا الخاص هو استعمال له.

١٨) نقلا عن حدود التأويل، ص ١٠٨.

١٩) ايكو: القارئ في الحكاية، ص٧٧.

٢٠) السابق، ص ٧٨،٧٩.

٢١) انظر حول مفهوم العوالم الممكنة عند ايكو: هالين وآخرون: بحوث في القراءة والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء، سوريا،١٩٩٨، ص٥١. ووحيد بو عزيز: حدود التأويل، ص١٢٢ وما بعدها.

٢٢) انظر: الميلود حاجي: "تشكّل المعنى بين دلالات النّص وتأويل القارئ عند "إمبرتو إيكو"، مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية، العدد ٣٣، ص ٦١.

٢٣) ايكو: ست نزهات، ص١٤٤.

٢٤) السابق: ص٣٠،

٢٥) السابق: ص١٢٥.

٢٦) الموسوعة هي الرصيد اللغوي والثقافي للقارئ، مشروطا بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي تحيل عليه لغة النص، التي ترتبط بمؤلفه، وهي ترادف الذخيرة أو السجل عند ايزر، وبدون كفاءة "موسوعية" لايمكن أن يتحقق التعاضد التأويلي، والموسوعة حينئذ هي خزانة من التأويلات الممكنة التي يستدعيها القارئ شرط ألا تتعارض مع التأويلات التي يقترحها النص.

٢٧) ايكو: ست نزهات، ص١٤٨

٢٨) السابق: ص١ ٥٤

٢٩) السابق: ص١٨٢

٣٠) حدود التأويل: ص١٢٨.

المراجع:

- ارسطو طاليس: فن للشعر، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

- امبرتو ايكو: آليات الكتابة السردية، نصوص حول تجربة خاصة، تر: سعيد بنكراد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ٢٠٠٩.

- امبرتو ايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٤.

- امبرتو ايكو: ست نزهات في الغابة السردية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥.

- امبرتوايكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

- بحوث في القراءة والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء، سوريا،١٩٩٨.

- بشرى موسى صالح: نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٩.

- روبرت سي هول: نظرية الاستقبال، مقدمة نظرية، تر: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، سوريا، ١٩٩٢، ط١.

- سعيدة خنصالي: امبرتو ايكو في نقد التأويل المضاعف، دار الأمان، الرباط، المغرب، ٢٠١٥.

- السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مطبعة النجاح، الدار البيضاء–المغرب، ٢٠٠٣، (منشورات الزمن).

- فولفغانغ ايزر: فعل القراءة نظرية التجاوب الجمالي في الادب، تر: لحميد لحمداني، الجلالي الكدية، دار المناهل، فاس، د.ط.

- ميجان الرويلي، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٥هـ.

- وحيد بو عزيز: حدود التأويل، قراءة في مشروع امبرتو ايكو النقدي، دار الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨.

- الميلود حاجي: "تشكّل المعنى بين دلالات النّص وتأويل القارئ عند امبرتو إيكو"، مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية، جامعة سوسة . تونس، العدد٣٣.

Keys to Umberto Eco's Narrative Approach: A New Formulation of Reading Theories between Semiotics and Hermeneutics

Dr.Asma Saleh Hasan Alzahrani
Assistant Professor of Literature and Criticism
King Saud University fo
r Sciences for Health
Department of Languages and Cultural Studies.Jeddah_ Saudi Arabia.
Dr.alzahranias@gmail.com.

Abstract. the research deals with the works of the Italian-born critic Umberto Eco in the theory of narration. The importance of research is represented in the great feasibility of these works for the modern Arab narrative lesson, while they did not receive attention commensurate with their usefulness.

Eco is a pioneer in reading theories that celebrate the reader as the point at which to complete - and not without - the aesthetic message of a literary text. His work on narration aims to re-balance the critical approaches in their different directions, which oscillate between celebrating the author at the expense of the work, and killing the author as victory for the work.

Keywords: Narration, Umberto Eco.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٣٦٩- ٣٨٧ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.14

هل التعايش الديني يستلزم فقدان الهوية؟

د. حسن بن محمد ماخذي
أستاذ مساعد
قسم الشريعة والدراسات الإسلامية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبدالعزيز بجدة

مستخلص. لا شك أن للتعايش أهمية كُبرى كونه صمام الأمان للمجتمعات من التمزق والشتات، حيث انعدامه يؤدى إلى الحروب. كُتبت الكثير من المقالات حول التعايش لمعالجة مشكلة الصراعات التي كان السبب الرئيس في اذكاء نارها هو الاختلاف في الهوية وعدم قبول الأخر وكراهيته والنفور منه، مما أدى إلى إهلاك الحرث والنسل وإفساد الأرض وخرابها بدلاً من إعمارها. ركزت تلك الكتابات حول أهمية التعايش وضرورة قبول الأخر المختلف دينياً أو ثقافياً أو عرقياً، حتى لا يحصل الصدام والصراع الذي يؤدي إلى إزهاق الأرواح. في المقابل هناك فئة جديدة من المجتمع ظهرت مع انتشار وتوسع وسائل التواصل الاجتماعي ترى أن من أهم مقومات التعايش عدم التركيز على الاختلافات ونكرانها وإذابة الفوارق بين المختلفين لدرجة الانصهار في الأخر.

يناقش البحث قيمة التعايش في المجتمعات متعددة الهويات والأعراق والثقافات والأديان، وأهمية التعايش في تلك المجتمعات التي تزخر بالتعددية، مع الحفاظ على الهوية والتميز عن الغير، كما تطرقت الورقة إلى تعريف التعايش والهوية اصطلاحاً. والسبب في تسليط الضوء على هذا الموضوع أمران، الأول: التقدم التقني الذي كان أحد نتائجه الانفتاح الثقافي الذي يشهده العالم اليوم، مما سهل التواصل والالتقاء بالثقافات الأخرى، والأمر الأخر هو خلط المفاهيم الذي أدى إلى الانسلاخ من الهوية بحجة التعايش، فبرزت فئة في المجتمع ترى ضرورة الذوبان في الأخر وذلك بالدعوة للتعايش من خلال إلغاء الفوارق حسب اعتقادهم. وقد تبين من خلال البحث أهمية الحفاظ على الهوية كونها هي الحاضنة للتعايش البناء الإيجابي، فبيئة التعايش هي التميز بالهوية والتفرد عن الأخر لا الانصهار والذوبان.

كلمات مفتاحية: تعايش – حوار– هوية

المقدمة

الحمدلله رب العالمين وأصلي وأسلم على خير خلق الله نبينا محمد وعلى أله وصحبه أجمين.

إن الانفتاح الذي يشهده العالم اليوم (ونقصد به الانفتاح الثقافي) جَمَع ثقافات العالم جميعها في شاشة واحدة، بل بلمسة نستطيع أن ننتقل من ثقافة إلى أخرى

ونكوّن صداقات من تلك الثقافة ومن غيرها، حيث أصبحت الصداقات من خلال تلك المواقع واقعاً وثقافة جديدة فرضت نفسها على العالم، فأصبحت جميع المجتمعات التي وصلتها تلك التقنية منفتحة على الأخر، وبدأ افراد ذلك المجتمع ينبي صداقات من مختلف دول العالم مما أدى إلى "انفتاح" تلك المجتمعات، حتى تلك التي كانت توصف بأنها مجتمعات مغلقة (ان صح التعبير)، أصبحت مطلعة ومنفتحة على الأخر. زامن هذا الأمر ظهور وشيوع مصطلحات مثل التعايش بين الثقافات؛ وبدا وكأن البعض يخلط بين التعايش وبين فقدان الهوية والانسلاخ منها، بمعنى أخر الذوبان في الأخر المختلف هوية وثقافة. خلط المفاهيم وعدم إدراك الفروق بينهما أدى إلى ذوبان البعض وانسلاخه عن دينه بحجة "التعايش والانفتاح على الأخر". هذا الانفتاح التكنولوجي، الذي ساهم بلا شك في زيادة الأفكار المطروحة، وسرعة انتقالها، وانتقال الثقافات التي وُلدَت فيها تلك الأفكار بين أقطار العالم، ومن ثمّ انتشارها في عالمنا الإسلامي، ودورها في تغيير العلاقات الاجتماعية، لا شك أن هذه الأفكار وانتقالها كان لها تأثير في إحداث تغييرات اجتماعية ونفسية أدت في بعض الحالات، إلى انعدام الأمن في العلاقات الشخصية، كل هذه التطورات ساهمت في الشعور بالشتات وضياع الهوية ، حيث لم تعد الموارد التعليمية التقليدية التي كانت هي المصدر لتشكيل الهوية (من مدرسة ومنزل ومجتمع) واضحة أو متاحة بسهولة، وبالتالي تعرضت وتتعرض الهوية للتهديد أو الطعن بطريقة ما وتحتاج إلى تأكيد صريح لماهيتها والحفاظ عليها.[1]

هذا الواقع الذي نعيشه اليوم من انفتاح على العالم بأسرِه من خلال مواقع التواصل الاجتماعي أظهر نوعين من الناس في المجتمع؛ نوع انغلق على نفسه فلم يكتفي بتجاهل الأخر وعدم التعايش معه بل حكم عليه في بعض الحالات بالموت، ونوع في الطرف المقابل، انفتح على الأخر ورأى أنه لابد من الذوبان في تلك الثقافة حتى نستطيع التعايش، فانسلخ من هويته وثقافته واستبدلها بثقافات أخرى لا تمت لتاريخه بصلة. كلا الطرفين اخطأوا الحكم في الموضوع، فلا الانغلاق التام يجدي نفعاً، ولا الذوبان والانصهار الثقافي يحقق تعايشاً بناءً، لأن كلا الأمرين مخالف لفطرة الله الذي يقول مخاطبا بني البشر، (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم). فالتعارف والتلاقي والتعايش كانت من الحِكَم وراء جعل الناس مختلفين وهو القدرة على التعامل مع التعددية الثقافية مما يزيد من روح التسامح ونبذ التعصب والتطرف، وبالتالي يحصل التلاقي والتعارف.

يتكون هذا البحث من الموضوعات التالية:

[1] Buckingham, David. “Introducing Identity." *Youth, Identity, and Digital Media*. Edited by David Buckingham. The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008.

١- الدراسات السابقة

٢- منهجية البحث

٣- تعريف الهوية

٤- تعريف التعايش

٥- أسس وأهداف التعايش من منظور إسلامي

٦- الخاتمة.

١- الدراسات السابقة:

١- التعايش السلمي للأديان وفقه العيش المشرك: نحو منهج التجديد، محمد مختار متروك، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٤م.

تناول المقال القيم المشتركة بين الأديان، ثم تطرق لوثيقة المدينة كنموذج من أفضل النماذج للعيش الإنساني المشترك، بعدها انتقل الكاتب إلى الحديث عن خطورة التكفير على العلاقات الإنسانية والعيش المشترك، وأهمية التنوع الثقافي في اللحمة الوطنية.

٢-مفهوم التعايش بين الأديان، أحمد محمد رحومه، مجلة أصول الدين بالجامعة الأسمرية الإسلامية، العدد ٤، ١١١-١٤٢.

تطرق البحث لموضوعات تتعلق بموقف الإسلام من التعايش وذلك من خلال استعراض ومناقشة أهمية التعايش في الإسلام، وعدم اكراه الإسلام على اعتقاد معين، وكيف يجب أن تكون علاقة المسلم بأهل الذمة والتزامات الدولة الإسلامية تجاههم على ضوء لكتاب والسنة. حاول الباحث من خلال بحثه إيجاد حل لمشكلة عدم فهم الخطاب الديني الإسلامي مما أدى إلى كره الاخر المختلف وعدم التعايش معه.

٣-تصور مقترح لزيادة وعي طلاب الجامعات السعودية لمبدأ التعايش السلمي مع الأخر، حياة عبدالعزيز محمد نياز، مجلة العلوم التربوية، العدد ٢ ج/٢، (٢٠١٧): ٢٠٤-٢٦٤.

حاولت الباحثة تقديم مقترح لنشر وعي التعايش بين فئة الطلاب لعلاج بعض السلوكيات السلبية التي ظهرت بين الشباب كالغلو والعنصرية والتطرف، مستشهدة ببعض احداث العنف التي حدثت في المملكة العربية السعودية، مستعينة بمسح ميداني من خلال استبانات وزعت على طالبات جامعة ام القرى وجامعة الملك عبدالعزيز.

٤-التعايش السلمي بين الشعوب والأديان "دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال السيرة النبوية "، رشيد كهوس، ديسمبر ٢٠١٦ العدد الأول مجلة أصول الدين الصادرة من كلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الأسمرية الإسلامية بليبيا.

قدم الباحث تعريفاً لمعنى التعايش وأصوله من الكتاب والسنة ثم قدم نماذجاً للتعايش من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، والهدف من ذلك هو بيان ثقافة الإسلام في التعايش والكشف عن منهج النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع الأخر، وكيف أن الإسلام كان له السبق في تقرير مبدأ التعايش السلمي والدعوة إليه.

٥-التعايش والتسامح الديني: رؤية تاريخية من خلال نماذج إسلامية د. رشيد شيخو في كتاب التعايش

وأشكاله من منظور إسلامي، تحرير متين شريف أوغلو، مكتبة أُذن، استنبول (٢٠٢٠): ٣٧- ٧٨.

قدم الباحث بحثا وصفيا في موضوع ظاهرة التعايش في ضوء القران والسنة والاستشهاد على ذلك من خلال نماذج من التعايش في التاريخ الإسلامي ابتداء من العهد النبوي وحتى الدولة العباسية. هذا وقد أكد الباحث من خلال بحثه على سماحة الإسلام وأن ما بلغه الإسلام من حضارة وتطور كان بسبب انفتاحه على الأخر واعطائه حقوقه.

٦-التعايش السياسي: جدلية التعايش والاندماج والهوية. د. محمد رشيد، في كتاب التعايش وأشكاله من منظور إسلامي، تحرير متين شريف أوغلو، مكتبة أُذن، استنبول (٢٠٢٠): ٧٩- ١١٨

قام الباحث بتعريف التعايش وأنواعه وشروط تحقق كل نوع منه وفوائده على المجتمع ثم ختم بحثه بالجواب على السؤال كيف يمكن تحقيق التعايش السلمي؟

٧-دور وسائل الاعلام في نشر وتعزيز ثقافة التعايش السلمي في المجتمعات (دراسة سوسيولوجية تحليلية) د. ميادة القاسم في كتاب في كتاب التعايش وأشكاله من منظور إسلامي، تحرير متين شريف أوغلو، مكتبة أُذن، استنبول (٢٠٢٠): ١٤١- ١٧٩

ترى الباحثة أن هناك ظاهرة عدم تعايش وعدم تسامح بالتالي كان لابد من نشر ثقافة التعايش والتسامح من خلال الإعلام ودوره في تطور وتعزيز ثقافة التعايش السلمي

٨-دور الحركة الفكرية في إثراء مفهوم التعايش في العصر العباسي الأول: رؤية تحليلية تاريخية. نرجس كدرو في كتاب التعايش وأشكاله من منظور إسلامي، تحرير متين شريف أوغلو، مكتبة أُذن، استنبول (٢٠٢٠):١٨٠- ٢٠٢

سلط الباحث الضوء على العصر العباسي ودوره في إثراء مفهوم التعايش حيث كان العصر العباسي هو العصر الذي يمثل دور الازدهار للحركة الفكرية في الحضارة الإسلامية، وأن تحقيق فكرة القابلية للتعايش هي من أهم أسباب تفوق المسلمين الثقافي وتقدمهم السريع. كما أكد الباحث على أن الحضارة الإسلامية خصوصا في العصر العباسي كانت تتعايش مع الأفراد داخل أراضيها في حالة من الحوار الفكري العميق، مما أنتج جملة من العلوم النظرية منها والتطبيقية.

٩-اللغة بين التواصل والتعايش، د. خالد حسن العدواني في كتاب التعايش وأشكاله من منظور إسلامي، تحرير متين شريف أوغلو، مكتبة أُذن، استنبول (٢٠٢٠):٢٠٣- ٢٣٩

قام الباحث بتوضيح مفاهيم اللغة والتواصل والتعايش والعلاقة بين هذه المفاهيم وأهمية العلاقة بينها. حيث توصل الباحث إلى أن اللغة والتواصل والتعايش عناصر مهمة في حياة المجتمعات البشرية، بل المجتمعات البشرية تعتمد في مقوماتها على هذه الأركان الثلاثة.

١٠-مفهوم التعايش السلمي والاعتراف بالأخر: محاولة للفهم على ضوء نظرية الفعل التواصلي لهابرماس. حسام الدين فياض من كتاب التعايش وأشكاله من منظور إسلامي، تحرير متين شريف أوغلو، مكتبة أُذن، استنبول (٢٠٢٠): ٢٤٠- ٢٧٩

قام الباحث بتوضيح رؤية مفكر ألماني يدعى يورغن هابرماس عن مفهومه عن التعايش السلمي والاعتراف بالأخر من خلال تحليل مقولاته عن الفعل التواصلي، محاولة منه للإجابة عن تساؤل انبثق من خلال رؤية هابرماس حول مفهوم التعايش وهو " هل يمكن تطبيق تجربة هاربرس التواصلية بشروطها ومعاييرها ومبادئها في المجتمعات العربية؟"

١١-التعايش في بلدان الربيع العربي ما بعد الثورات: مقاربة سوسيولوجية بين دستور المدينة والعقد الاجتماعي، محمد سليمان الفارس من كتاب التعايش وأشكاله من منظور إسلامي، تحرير متين شريف أوغلو، مكتبة أُذن، استنبول (٢٠٢٠):٢٨٠-٣٠٣

قام الباحث في بحثه بمحاولة لإيجاد طريقة تساهم في تحقيق إعادة بناء الثقة في المجتمع فاستعرض وثيقة المدينة التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود والنصارى في المدينة وذلك لتنظيم علاقة أهل البلد ببعضهم البعض بمختلف خلفياتهم الدينية للعيش المشترك، ثم استعرض ما كتبه الفيلسوف جان جاك روسو حول العقد الاجتماعي، وذلك للخروج بمنهجية لإعادة البناء الاجتماعي في دول العالم العربي التي تأثر بنائها الاجتماعي بسبب اضرابات داخلية شهدتها تلك الدول.

١٢-التعايش السلمي من منظور إسلامي. عبدربه عبد القادر العنزي مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات- العدد ٤١:١، (٢٠١٧): ١٨١- ١٩٦

تناول الباحث موقف الإسلام من التعايش والأسس التي وضعها الإسلام للتعايش وأهدافه ومجالاته ثم ختم بحثه بسرد بعضا من مشكلات التعايش في عصرنا الحديث، حيث توصل الباحث إلى أن مفهوم التعايش السلمي الحق في الإسلام هو الموافق لمعنى البر والإحسان وحسن المعاملة وحسن الجوار بالإضافة إلى حفظه لحرية الاعتقاد والكرامة الإنسانية، وأن الأصل في الإسلام هو السلام والسلم والحرب أمر عارض طارئ.

١٣-التعايش المشترك في الأنظمة الفدرالية: كندا نموذجاً. بشارت زنكنه، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسة: ٥١- ٩٩.

قام الباحث بمحاولة للربط بين نظام الفدرالية وبين اجراءات تطبيق فكرة الفدرالية لتوفير التعايش المشترك في تلك المجتمعات، واتخذ كندا كنموذج تطبيقي للبحث، كما تناول الباحث الحلول الدستورية للتعايش المشترك في كندا.

٢- منهجية البحث:

منهج البحث منهج تحليلي استنباطي، أي تحليل مفهوم الهوية والتعايش ومقوماتهما ومرتكزاتهما

لاستنباط العلاقة بينهما ومدي ارتباط الهوية والتمسك بها والتأكيد عليها من خلال التعايش.

٣- تعريف الهوية:

مصطلح الهوية مصطلح غامض وغير واضح الملامح، خصوصاً في السنوات الأخيرة مع تفاعل المجتمعات من خلال وسائل التواصل الاجتماعي، الذي كان أحد افرازات الانفجار التكنولوجي. مرّ مصطلح الهوية بتاريخ طويل من التعريفات، حيث كان لهذا المصطلح دلالات لغوية في الستينات الميلادية تختلف عن الثمانينات، اختلفت عن استخدامنا لهذا المصطلح اليوم.[٢]

تتضمن الهوية ردود الناس الصريحة أو الضمنية على السؤال: "من أنت؟"، هذا السؤال قد يبدو بسيطًا، لكن في الواقع هو سؤال معقدٌ للغاية، فمثلاً: يجب أن نلاحظ أن "أنت" يمكن أن تكون مفردة أو جمع، وبالتالي يمكن أن تشير الهوية إلى التعريفات الذاتية للأفراد "أنا أب لطفلين، سائق سيارة أجرة، شخص عربي، عالم اجتماع إلخ، أو "أنتم" قد تشير إلى أزواج من الأفراد، أو مجموعات صغيرة، أو فئات اجتماعية أكبر " نحن آباء، نحن سائقي سيارات أجرة ، نحن عرب ، نحن علماء اجتماعيون ، إلخ".[٣]

مما سبق يتضح أن مصطلح الهوية يدل على انواع مختلفة من الهويات يحددها السياق على النحو التالي:

النوع الأول: الهوية الذاتية أو الشخصية: يمكن القول بأنها أفكار وخصائص ومميزات ومهارات واهتمامات شخصية، تتعلق بإنسان بعينه تميزه عن غيره من الناس. إذن فالهوية هنا هي هوية ذاتية وهي عبارة عن مجموعة من الصفات والمميزات توجد عند أفراد تجعلهم منفردين ومتميزين عن غيرهم.

النوع الثاني: الهوية الاجتماعية هي موقع الإنسان كعضو في جزء من مجموعة أكبر، وانتماءه لتلك المجموعة، وغالباً يرافق هذا النوع من الهوية الولاء لتلك الفئة. على سبيل المثال قد يشجع شخص فريق رياضي معين، هذه هوية وانتماء لفئة في المجتمع تميزه عن من يشجع فريق رياضي اخر.

النوع الثالث: هوية الدور قد تكون هوية الدور من أقل أشكال الهوية التي تم مناقشتها وطرحها في الساحة الأكاديمية، وهي عبارة عن دور معين يقوم به الإنسان داخل نظام أكبر، بمعنى أخر أن هذه الهوية تتعلق بدور كل شخص داخل منظومة معينة، فمثلا الأبوة لها دور والأمومة لها دور، كذلك سائق سيارة الأجرة له دور يختلف عن دور سائق الباص وهكذا. هكذا تختلف هوية الدور عن الهوية

[2] Fearon, James. What is Identity (as we now use the word)? Department of Political Science, available on https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf Accessed date: 02.02.2021.

[3] Vignoles V.L., Schwartz S.J., Luyckx K. (2011) Introduction: Toward an Integrative View of Identity. In: Schwartz S., Luyckx K., Vignoles V. (eds) Handbook of Identity Theory and Research. Springer, New York, NY. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9_1. Accessed date: 21. 02 .2021.

الاجتماعية بأنها عبارة عن دور معين يقوم به الفرد داخل نظام أكبر، بينما الهوية الاجتماعية هي مجرد انتماء لفئة اجتماعية معينة.[٤]

يتضح مما سبق أن الهوية الشخصية تتكون من مجموعة من جوانب أو سمات تتعلق بشخص ما. قد تكون هذه السمات جسدية كالطول مثلا، أو مكانة معينة في فئة اجتماعية، أو معتقدات خاصة بالشخص، أو أهداف، أو رغبات معينة، أو مبادئ أخلاقية، أو مسائل تتعلق بالأسلوب الشخصي. إضافة إلى ما سبق يجب أن تكون هناك جوانب أو سمات للشخص يدركها هو ويعرف أنها تشكل عاملا مميزا له عن غيره على الأقل؛ فليس من المنطقي مثلا أن أقول إن جزءًا مهمًا من هويتي هو كوني من سكان الأرض، فكوني من سكان الأرض لن يميزني عن غيري فالجميع هم من سكان الأرض. وفي كثير من الأحيان، تكون سمات أو جوانب الشخص والتي تشكل هويته هي الجوانب التي يفخر بها الشخص بشكل خاص أو قد يؤدي فقدانها إلى فقدان احترام الذات؛ أسلوبي الشخصي مثلا أو أطفالي الموهوبون أو مهنتي أو هويتي العرقية أو الدينية أو قناعاتي الأخلاقية أو أهداف حياتي أو الثقافة المحلية المحددة التي أنتمي إليها كل هذه الأشياء يمكن فهمها على أنها تشكل الهوية الشخصية للفرد، وهي أشياء يفخر بها المتحدث وقد يفخر بإظهارها للآخرين كونها علامات تميز. لذا فإن بعض الكتاب يعتبرون أن الهوية الشخصية هي مجموعة من السمات أو المعتقدات أو الرغبات أو مبادئ العمل التي يعتقد الشخص أنها تميزه اجتماعياً عن غيره وأن الشخص يفخر بهذه السمات أو المعتقدات أو الرغبات بشكل خاص، أو لا يفخر بها ولكنها توجه سلوكه بحيث يشعر أنه قد لا يُحسن التصرف إذا فقد تلك السمات.[٥]

إذن يمكن أن نقول أن الهوية تعني إما فئة اجتماعية محددة بقواعدها العضــوية والســمات المميزة لها أو السـلوكيات المتوقعة من تلك الفئة، أو السـمة المميزة اجتماعيًا التي يعتبرها الشـخص مصـدر فخر له أو ينظر إليها على أنها غير قابلة للتغيير ولكن لها تأثير اجتماعي، أو كلا الأمرين (فئة اجتماعية أو ســمة اجتماعية).[٦] وهنا نلاحظ التداخل بين الهوية الشـخصـية والهوية الاجتماعية (وهذان النوعان هما ما يهمنا في هذا البحث) فان كانت تلك الصـــفات والمميزات يمتلكها أفراد فهي هوية شـــخصـــية وإن شـاركهم غيرهم فيها أصـبحت هوية اجتماعية. فدين الإسلام مثلا لا يعتبر ميزة تميز المسلم عن غيره إلا إذا تفرد بهذا الدين بين أناس من أديان أخرى هنا نقول أن هذه هوية شـخصـية لأنها ميزته عن غيره، أما إن كان مسـلماً وسـط مجموعة من المسـلمين يعيشـــون في بلد متعدد الأديان فهنا نقول أن الدين

[٤] Rose, Steve. What is the Deeper Meaning of Identity? Steve Rose PhD Counselling. Available on https://steverosephd.com/what-is-a-healthy-identity/ Accessed date: 02.02.2021.

[٥] Fearon, James. What is Identity (as we now use the word)?

[٦] Fearon, James. What is Identity (as we now use the word)?

الإســـــلامي ميزة اجتماعية تميز ذلك المجتمع عن غيره من المجتمعات في ذلك البلد.

٤– تعريف التعايش:

من خلال استقراء ما كُتب حول التعايش نستطيع أن نقول بأن هناك اختلاف بين النقاد والكتاب في تعريف جامع مانع للتعايش، فمن متوسع فيه إلى أخر ضيق دائرة التعريف. تحت هذا العنوان سيحاول الباحث جاهدا استعراض وتحليل ما وقع تحت يده من تعاريف حول التعايش.

تشير الدراسات بأن بداية ظهور هذا المصطلح في العصر الحديث كان في الستينيات الميلادية أثناء الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي (الاشتراكي) والغربي (الرأسمالي). ظهر المصطلح في الاتحاد السوفيتي كرد فعل ضد من يقول بأنه لا يمكن للمعسكرين أن يجتمعا، فظهرت فكرة التعايش السلمي بين الكتلتين (الشرقية متمثلة في الاشتراكية، والغربية متمثلة في الرأسمالية)، قامت الدول الحليفة للاتحاد السوفيتي بتبني الفكرة، وبدأ مصطلح التعايش السلمي بالانتشار، ثم أصبح مصطلح التعايش السلمي في غالب استخدامه ينصرف للتعايش بين الدول أو التعايش السياسي.[٧]

ترى حياة نياز بأن التعايش "اتفاق طرفين على تنظيم وسائل العيش – أي الحياة – فيما بينهما وفق قاعدة يحددانها، وتمهيد السبل المؤدية إليها".[٨] إذن وبناء على هذا التعريف فالتعايش هو "اتفاق" بين أطراف، بطبيعة الحال يوجد اختلاف بين تلك الأطراف، لكن الكاتبة لم تبين طبيعة الاختلاف، وبهذا يمكن أن يندرج تحته جميع أنواع الاختلافات دينية كانت أم عرقية، سياسية أو اقتصادية، ثقافية أو علمية والقائمة تطول، هذا الاتفاق قائم على تنظيم الحياة بين الأطراف وفق قواعد يحددها الطرفان. غني عن القول بأن الاتفاق لا يمكن أن يكون بدون وجود تعاون بين الطرفين يُفضي إلى حل مقبول لدي الطرفين "اتفاق" يؤدى في نهاية الأمر إلى وئام وانسجام، إذن فالتعايش ليس مجرد "اتفاق" كما ورد في التعريف بل هو أعمق من ذلك وهذا ما أشار إليه عبدالسلام غالب حين عرّف التعايش بأنه "ضرب من التعاون المشترك الذي يقوم على أساس الثقة والاحترام المتبادلين بطواعية واختيار".[٩] وعلى هذا النحو ذهبت ميادة القاسم في تعريفها للتعايش بأنه "ضرب من التعاون الذي يقوم على أساس الثقة والاحترام المتبادل والذي يهدف إلى تحقيق اهداف يتفق عليها الطرفان أو الأطراف التي ترغب في تَقبّل بعضها".[١٠]

[7] Benvenuti, Andrea. “Constructing Peaceful Coexistence: Nehru’s Approach to Regional Security and India’s Rapprochement with Communist China in the Mid-1950s.” *Diplomacy and Statecraft*. 2020. P. 91-117.

[٨] حياة عبد العزيز محمد نياز، تصور مقترح لزيادة وعي طلاب الجامعات السعودية لمبدأ التعايش السلمي مع الآخر، مجلة العلوم التربوية، العدد ٢، (٢٠١٧): ٢٠٣-٢٦٤.

[٩] عبدالسلام حمد غالب، أثر الحوار في التعايش مع الآخر، (٢٠١٣) متاح على https://www.alukah.net/library/0/56987/ تاريخ الدخول ٢٠٢٠/١١/٠١م

[١٠] ميادة القاسم، دور وسائل الإعلام في نشر وتعزيز ثقافة التعايش السلمي في المجتمعات: دراسة سوسيولوجية تحليلية، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠): ١٤٢-١٧٩.

على نقيض ذلك، هناك مجموعة من الكتاب فضلوا عدم استخدام مصطلح "اتفاق" في تعريفهم للتعايش، بل رءوا بأنه عبارة عن علاقة بين طرفين قائمة على الألفة. فرشيد كهوس مثلا يرى أن التعايش هو عبارة عن "مجتمع متعدد الأعراق والانتماءات والديانات يعيش أهله في تساكن وتوافقٍ ووئام على الرغم من اختلافهم الديني والمذهبي"[١١]، نلحظ في هذا التعريف أن التعايش هو توافق ووئام وتساكن والذي من لوازمه قبول الأخر على الرغم من وجود الاختلاف، هذا القبول غير مبني على "اتفاق" بل بسبب المصلحة والحاجة وجِد هذا القبول وذاك الوئام.

وبهذا قالت تغريد علي بأن "التعايش هو العلاقة بين نوعين من الأحياء والتي يستفيد خلالها كلاهما من الأخر، كما يعني أية تفاعلات ثابتة وطويلة الأمد بين نوعين أو أكثر من الأنواع الحية، إذ تكون مفيدة أو حيادية أو ضارة لإحدهما أو جميعها، وفي حالة استخدام المصطلح بمعناه الواسع، يسمى التعايش بمعناه الضيق تنافعاً إذا كان مجبراً، أو تعايشاً تعاونياً إذا كان مخيراً"[١٢] هذا الاتجاه في تعريف التعايش فرّق بين أمرين الأول التعايش المبني على المصلحة حيث اعتبره تنافع وتبادل مصالح وليس تعايشا، وقد يكون من أمثلة ذلك العلاقات التجارية أو العلاقات التي ترتبط بعمل ما فيكون الاحترام متبادل بين الطرفين طالما وجد العمل، وينتهي ذلك الاحترام والتقدير (في بعض الحالات) بانتهاء العمل. والثاني هو قبول الاخر عن قناعة واختيار، وهو ما عبرت عنه الكاتبة بأنه "تعايش تعاوني". لعل هذا التفريق له وجه قوي، فإن التعايش لا يكون مبني على مصلحة أو منفعة فردية بحتة بل هو احترام وقبول أساسه ارتباط مجموعة من الناس في مكان معين يعترفون فيه بحقوق بعضهم للعيش بسلام.

لكن هل يشترط في هذا القبول والاحترام والاعتراف بالحقوق وتبادل المنافع "المحبة"؟ ذهب البعض إلى أن المحبة من لوازم التعايش فحسام فياض مثلا يقول بأن التعايش هو " حب الآخر وقبوله بمستوى معين واستبعاد العنف بكل أشكاله فهو يرتبط بالحاجة إلى الآخر، أي أننا لا يمكن أن نتعايش مع الآخرين دون أن تكون هناك حاجة توجه هذه الرابطة"[١٣]. لعل هذا التعريف يحتاج إلى نوع من الغربلة وإعادة النظر، حيث إن ربط التعايش بـ"المحبة" غير دقيق، فقد يعيش الإنسان ويتعايش مع الأخر بدون وجود عنصر "المحبة"، بل هو يتعايش معه ويقبله ويتعامل معه باحترام وتقدير لأن ذلك من حق الأخر عليه، وليس محبة منه لذلك المختلف. وهذا هو الأصل، فإن العلاقات بين الناس وحفظ حقوقهم لا تقوم في الأساس على المحبة بل على أداء الواجبات وإعطاء الحقوق

[١١] رشيد كهوس، التعايش السلمي بين الشعوب والأديان دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال السيرة النبوية، مجلة أصول الدين، متاح على http://dspace.asmarya.edu.ly/handle/123456789/85?show=full تاريخ الدخول ٢٠٢٠/١١/٠١م.

[١٢] تغريد حنون علي، التعايش موروث إسلامي ومبدأ سياسي، مجلة التراث العلمي العربي، العدد ٢، (٢٠١٣): ١٥٣-١٧٦.

[١٣] حسام الدين فياض، مفهوم التعايش السلمي والاعتراف بالآخر: محاولة للفهم في ضوء نظرية الفعل التواصلي لهاربرماس، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠): ٢٤٠-٢٧٩.

والتعامل بما ينبغي أن يكون، فالمشاعر والعواطف والانفعالات يجب أن تضبط تجاه ما أختلفُ فيه مع الاخر أو أعترض عليه أو اعتبره مصدر تهديد معنوي كالشعور بمهاجمة الهوية، ودافع ذلك دون شك، ليس المحبة بل الحفاظ على النسيج الاجتماعي والعلاقات الإنسانية وعدم الاخلال بالمنظومة الاجتماعية. ربما تعبير الألفة في هذا السياق أدق من المحبة لذا ذهب البعض أمثال طارق الحمودي إلى أن الأساس الذي يقوم عليه التعايش هو الألفة فيقول: "الألفة أُس "التعايش" والتعاشر، ومن طريف الدلالات أن الأصل في "أ ل ف" انضمام الشيء إلى الشيء ومنه التأليف، وأصل العيش ما يدل على الحياة والبقاء، ولا حياة ولا بقاء الا بالاجتماع والتعاون وفق نظام جامع مؤيد ومسدد فهذا معنى التعايش، أن يتعاون الناس وينضم بعضهم إلى بعض في نظام لحفظ النفس والمال وما به قيام الحياة وبقاء النوع الإنساني"[١٤]. وفي هذا وجه من الصحة، حيث قد يتعذّر الاختلاط بالناس دون وجود "الألفة بينهم" وليس المحبة، فالمحبة منزلة أعلى من الألفة قد يحصل بسببها (أي المحبة) الانصهار والذوبان وتقمص شخصية الأخر وهذا لا يحقق هدف التعايش كما سيأتي معنا.

أضاف مجموعة من الكُتّاب شرطاً مهماً في تعريفهم للتعايش له علاقة بموضوع البحث، ألا وهو الحفاظ على الهوية وعدم الانصهار، فحسن العدواني يُعرّف التعايش بأنه "اجتماع مجموعة من الناس في مكان معين تربطهم وسائل العيش من المطعم والمشرب وأساسيات الحياة بغض النظر عن الدين والانتماءات الأخرى، يعترف كل منهما بحق الأخر دون اندماج وانصهار"[١٥]. هنا نلحظ بأن الكاتب أشار إلى أن التعايش يكون بين "مجموعة من الناس" لا تربطهم مصلحة شخصية بحتة بل بينهم حياة مشتركة من لوازمها الاعتراف بحقوق الأخر، شريطة أن يكون هذا التعايش دون "انصهار"، أي أن التعايش هو قبول الاخر والاعتراف بحقوقه على أن لا يؤدي ذلك إلى انسلاخ عن الهوية وفقدان لها وذوبان في هوية وثقافة الاخر.

لم يبتعد سمير علي في تعريفه للتعايش عن هذا الاتجاه، حيث عرف التعايش بأنه: "العيش المشترك مع الاخرين المبني على المسالمة والمهادنة والاحترام والقبول والتقدير للاختلاف الثقافي ولأشكال التعبير والصفات الإنسانية الأخرى، والاعتراف بحقوق الأخرين الأساسية، فالتعايش هو قبول الأخر والعيش معه بسلام دون سعي لإلغائه أو الإضرار به سواء

---

[١٤] طارق الحمودي، التعايش المصطلح والمفهوم (٢٠١٨)، متاح على: http://howiyapress.com/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D8%B4-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%84%D8%AD-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85/ تاريخ الدخول ٢٠٢١/٠٣/١٦م.

[١٥] خالد حسن العدواني، اللغة بين التواصل والتعايش، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠): ٢٠٣-٢٣٩.

كان هذا فرداً أو جماعة أو طائفة دينية أو حزباً سياسياً أو دولة مجاورة أو غير ذلك".[١٦]

نلحظ في هذا التعريف أنه تحدث في تعريفه للتعايش عن "عدم السعي لإلغاء الأخر"، حيث يلزم من السعي لإلغاء الأخر فرض الثقافة والهوية واكراه الأخر في الذوبان والانصهار فيها، هذا السعي لإلغاء الأخر ينسف التعايش جملة وتفصيلا. فلا يمكن أن يكون هناك احترام وقبول واعتراف بالحقوق وفي نفس الوقت هناك سعي لطمس الأخر من خلال إلغائه، هذا الإلغاء هو طمس لهوية المختلف وابتلاع له، وهو يتناقض بلا شك مع الاحترام والتقدير، ثم إن التعايش ليس له مكان إلا بوجود التعددية في المجتمع، فبدون التعددية ليس هناك حاجة للتعايش حيث إن المجتمع في تلك الحال يعتبر أُحادي التوجه وليس متعدد الاتجاهات والأفكار.

يتضح لنا من استعراض تعاريف التعايش، بأنه عبارة عن علاقة إنسانية متبادلة مع الأخرين، تقوم على مجموعة قيم يجب توفرها في المجتمعات المتنوعة دينياً أو ثقافياً أو اجتماعياً أو عرقياً أو بها جميعاً؛ هذه القيَم عبارة عن اتفاق واحترام وقبول وتقدير وتعاون وإقرار بحق الاخرين وتوافق ووئام وترابط واستبعاد للعنف وتواصل وتسامح وتفاعل وألفة وتنافع. والتنافع هنا يجب ألا يكون لطرف دون أخر بل هو تفاعل من طرفين من شروطه أن يقع النفع للطرفين وليس لطرف دون أخر، من هذه المنافع تأمين الإنسان على نفسه وماله وعرضه ودينه في المكان الذي يعيش فيه، وهو أحد الأغراض التي لأجلها وجد التعايش كما سيأتي معنا في الفقرة التالية.

٥- أسس وأهداف التعايش من منظور إسلامي:

ذكرنا سابقاً إنه لا يمكن أن يوجد تعايش بدون وجود تعددية سواء كانت دينية أو ثقافية أو عرقية أو غيرها من التنوعات البشرية. نحاول تحت هذا العنوان أن نستعرض الهدف من التعايش من منظور إسلامي.

وضع الإسلام ضوابط للتعايش من خلال اقراره لحقوق غير المسلمين، أهل الذمة: وهو مصطلح يطلق على غير المسلمين المقيمون في بلاد المسلمين "وله عهد من الإمام (الحاكم) أو نائبه بالأمن على نفسه وماله وعرضه مقابل دفعه الجزية ونفوذ أحكام الإسلام عليه"[١٧]. تلك الحقوق المبثوثة في القرءان والسنة تعتبر أسس التعايش التي ينبغي للمسلم أن ينطلق منها في تعامله مع المختلف ثقافياً أو دينياً، سنذكر بعضا منها باختصار.

أولا: حق العدل والمساواة والكرامة: يقول الله تعالى في سورة الممتحنة أية ٨ (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) أورد ابن كثير رحمة الله في سبب نزول هذه الأية، ما رواه عبدالله بن الزبير رضي الله عنه، يقول: قدمت

[١٦] سمير الشيخ علي، الهوية الثقافية السورية بين التعايش والصراع في مرحلة الثورة والحرب، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠): ٤-٣٦.

[١٧] أوقاف الضحيان، موسوعة المصطلحات الإسلامية، متوفر على: https://terminologyenc.com/ar/browse/term/6644 تاريخ الدخول ٢٠٢١/٠٣/١٦م.

قتيلة على ابنتها أسماء بنت أبي بكر بهدايا: صناب وأقط وسمن وهي مشركة، فأبت أسماء أن تقبل هديتها وأن تدخل بيتها فسألت عائشة النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عز وجل (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين) إلى أخر الآية فأمرها أن تقبل هديتها وأن تدخلها بيتها.[١٨] وفي هذا دلالة واضحة على أن من سالم المسلمين وجب حفظ كرامته و العدل والمساواة معه.

ثانياً: حق عصمة الدماء والأعراض: يقول الحق تبارك وتعالى في سورة الأنعام أية ١٥١ (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) وغير المسلمين المقيمون في بلاد المسلمين هم من معصومي الدم والمال والعرض.

ثالثاً: حق الحماية والأمن: فقد كفل الإسلام حماية غير المسلمين الذين يعيشون في أراضيها، إلا إذا ظهر منهم خيانة أو تأمراً على الدولة، يؤخذ هذا الحق من قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما " من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة وأن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاما".[١٩]

رابعاً: الحق في العمل والتجارة: يؤخذ هذا الحق من وثيقة المدنية حيث أقرت تلك الوثيقة التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلم مع ساكني المدينة من غير المسلمين أن لهم ما للمسلمين من حقوق من حرية في العمل والكسب ويحرم عليهم ما يحرم على المسلمين من ربا وغيره.[٢٠]

خامساً: الحقوق العقدية والفكرية: فلا يُكره غير المسلم على الإسلام، وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى في سورة البقرة أية ٢٥٦ (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) يقول ابن كثير رحمه الله في تفسير هذه الآية "أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونوّر بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً"[٢١]

سادساً: الحق في التأمين في حالات الفقر والعجز والكبر في السن: ذهب بعض الفقهاء منهم الإمام أحمد وأصحابه، وأبي حنيفة ومالك، والشافعي في أحد أقواله إلى سقوط الجزية (والجزية هي مبلغ مالي يؤخذ منهم مقابل حمايتهم وعدم مطالبتهم بالقتال) عن كبير السن ومثله الأعمى والمريض الذي لا يُرجى برؤه من أهل الذمة قياسا على نساء وصبيان أهل الذمة حيث لا يطلب منهم القتال. فألحق كبير السن والمريض والأعمى (كونهم لا يستطيعون

---

[١٨] الحافظ ابن كثير، تفسير القران العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط: ١ (١٤٢١هـ)، ص: ١٨٦٠.

[١٩] صحيح البخاري، كتاب الديات، باب: إثم من قتل ذميا بغير جرم، دار ابن كثير، دمشق (١٤٣٢هـ)، ح: ٦٥١٦.

[٢٠] للاستزادة يمكن الرجوع لكهوس، مرجع سابق.

[٢١] الحافظ ابن كثير، مرجع سابق، ص ٣٢١.

القتال) بالنساء والصبيان.[٢٢] وقد قال صلى الله عليه وسلم "ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة"[٢٣].

بهذا عَلّم النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه كيف يتعاملون مع المختلف دينياً أو ثقافياً، ربّاهم على كيفية التعايش مع غير المسلمين بل رءوا ذلك منه صلى الله عليه وسلم، فقد روى البخاري رحمه الله في صحيحه عن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال "كان سهل بن حنيف وقيس بن ساعد قاعدين بالقادسية، فمروا عليهما بجنازة فقاما، فقيل لهما إنهما من أهل الأرض -أي من أهل الذمة- فقالا: أن النبي صلى الله عليه وسلم مرت به جنازة فقام، فقيل له أنها جنازة يهودي، فقال أليست نفسا؟[٢٤]

تلك الحقوق هي بمثابة أصول التعايش السلمي وأسسه من منظور إسلامي والتي يجب على المسلم الالتزام والعمل بها، والحكمة من ذلك والغرض منها هو حفظ الضرورات الخمس من دين ونفس وعقل ونسل ومال. وعليه فالإسلام لا يريد بإثبات تلك الحقوق ذوبان غير المسلمين بغيرهم بل الحفاظ على كل مقومات حياتهم بما فيها حقهم في التمسك بدينهم. هذا هو مفهوم التعايش والغرض منه في الإسلام هو الانفتاح على الأخر، وتبادل المنافع معه مع الحفاظ على الهوية.

علق الشيخ متولي الشعراوي رحمه الله على قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ بقوله "والتعارف أمر ضروري بين البشر، لأن مصالحهم في أن يتعارفوا، وسوف تضطرهم ظروف الحياة لهذا التعارف، حيث سيحتاج بعضهم إلى بعض، لأنه كما قلنا: الحق سبحانه وزّع أسباب فضله على خلقه، فما توفر لك قد لا يتوفر لغيرك".[٢٥] لم يخرج الشيخ الشعراوي في تعليقه على الآية عن حكمة الله عز وجل في اختلاف الناس في العقائد والأديان فالحق سبحانه يوضح ذلك جليا حيث يقول الحق تبارك وتعالى في سورة هود ١١٨-١١٩. ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ إذن لو شاء الله لخلق عقول البشر على وتيرة واحدة وادراك واحد وفهم لا يختلف من شخص لأخر كما هو الحال في الحيوانات، ولكن مقتضى الحكمة في خلق البشر كونهم مختلفين في الشكل والثقافة والأديان والأعراف والتقاليد والأنساب لذلك يبين الحق في أية أخرى مشيئته وقدرته في جعل الناس على دين واحد ففي سورة يونس أية ٩٩ ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ، وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ

[٢٢] ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، دار ابن حزم، بيروت ط: ١ (١٤١٨هـ)، ج:١، ص: ١٦١.
[٢٣] سنن أبي داوود، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب: في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارة، دار السلام، الرياض (١٤٢٠هـ)، ح: ٣٠٥٢.
[٢٤] صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب: من قام لجنازة يهودي، مرجع سابق، ح: ١٣١٢.
[٢٥] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، القاهرة، ص: ١٤٤٧.

إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ فالله عز وجل له حكمة في أنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ولعل التعارف هو مقصد يجتمع عليه الناس باختلاف ألوانهم فالحق يقول في سورة الحجرات أية ١٣ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ فالاختلاف في النوع لا يقتضي التنافر بل ما خلق الله الخلق ولا جعلهم مختلفين إلا ليتعارفوا ويتعاشوا وينفع بعضهم بعضا ويحفظ بعضهم بعضا، فأصل العلاقة بين الناس من منظور إسلامي هي علاقة سلام وتعايش وتعاون.

إذن يتضح من جميع ما سبق بأن الغرض من اختلاف الناس هو التعايش الذي تتحقق به أحد مقاصد الشريعة وهو حفظ الضرورات الخمس الدين والنفس والمال والعرض والعقل، وحتى يكون هذا التعايش تعاشياً حقيقاً يستلزم منه استمساك الأفراد بهوياتهم ودينهم وثقافتهم والحفاظ على خصوصياتهم ومميزاتهم، وعدم ذوبان وتمييع الهويات.

في هذا الصدد يعرّف علال الفاسي مقاصد الشريعة بقوله "المقصد العام للشريعة هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع."[٢٦] ولا يتم ذلك إلا بالتعايش وفي هذا يقول طارق الحمودي: "يعد التعايش "أمنة" للمجتمع، وحماية له من الدسائس الداخلية التي يسعى فيها أهل الخيانة والنفاق، فالتعايش بيئة يصعب على غير أهله العيش فيها، فالتعايش ماء عذب زلال لأنه يذيب كل شائبة شذوذ ويطفئ كل نار فتنة، وقد كان في المدينة منافقون أغروا اليهود بنقض العهود، وتواطؤا مع مشركي قريش أعداء الأمة، فكانت بروابط التعايش وصمامات أمانة محصنة من أذاهم، فسريعاً ما تطهرت المدينة من كل ذلك، واستمر أمرها على التعايش مع من يريده داخل المدينة وخارجها."[٢٧]

لكن قد يظن البعض أن التعايش مع الأخر المختلف هو ضعف وخنوع وانقياد، وأن التعايش لا يكون من القوي وإنما من الضعيف، فالقوي هو من يملي شروطه وأحكامه ويفرض على الأخر ثقافته ودينه. لو رجعنا إلى عمل النبي صلى الله عليه وسلم لوجدنا أن هذا الفهم للتعايش يُعد فهماً غير دقيق، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان هو الحاكم في دولة الإسلام في المدينة المنورة، فهو في موقف القوة لا الضعف وهو حاكم لا محكوم وعلى الرغم من ذلك فقد رسّخ مبدأ التعايش من خلال وثيقة المدينة التي زخرت بأعلى القيم المدنية، حيث حفظت الحقوق والحريات، وركزت على الإخاء الإنساني من خلال ضمان المساواة التامة للجميع في المشاركة الفاعلة لشتى مجالات الحياة، ثم أكدت على احترام وجود التنوع الديني في تلك المدينة المباركة، فهي بمثابة الدستور الإسلامي الأول الذي

[٢٦] الحمودي، (٢٠١٨) مرجع سابق.

[٢٧] الحمودي، (٢٠١٨) مرجع سابق.

أسس لمعنى التعايش الإيجابي دون ذوبان أو انصهار فئة في أخرى، حفظت تلك الوثيقة الخصوصيات، وأكدت على الهويات من خلال ضمان حرية الاعتقاد والتعبد، و كنتيجة لهذه الوثيقة التاريخية، زاد تعامل المسلمين مع غير المسلمين في عهده صلى الله عليه وسلم، على أساس مبدأ التسامح.

سار على هذا النهج صحابته الكرام ومنهم سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه في عهدته التي سميت باسمه مع أهل فلسطين (العهدة العمرية)، حيث أعطى فيها الأمان لغير المسلمين وأماكن عبادتهم، ولم يقتصر الأمان على ذلك فحسب بل شملت رموزهم الدينية من صلبان وغيرها حتى غدت حضارة الإسلام و أرض الإسلام من الأراضي التي ينشدها غير المسلمين للعيش فيها حفاظاً على دينهم وكرامتهم وهويتهم، مما جعل تلك المجتمعات (التي استوعبت اليهودي والنصراني وغيرهم) من أرقى المجتمعات وأجملها، حيث تزينت تلك المجتمعات وتميّزت بنسيج اجتماعي متين وقوي لم يعرف التاريخ لها مثيلا إلى اليوم، ذلك الأمان الذي عاش فيه غير المسلمين في ظل الإسلام جعل غالبهم يشعرون بأنهم جزء لا يتجزأ من ذلك النسيج، مما أدى إلى ظهور حضارة نافست غيرها بل تفوقت عليها في كثير من المجالات.

٦- الخاتمة

إن الإيمان بتعددية الحضارات، واختلاف الأمم، والأديان، والثقافات، امر واقع لا يمكن إنكاره أو تجاوزه أو الهروب منه، بل إن المنظور الإسلامي يجعل من الاختلاف سنة الهية وكونية كما سبق بيان ذلك في هذا البحث. هذه الأرض التي نعيش عليها خلق الله فيها من البشر ما تتفاوت به عقولهم وأفكارهم، ومن الصعوبة أن يعيش الإنسان مع نفسه دون أن يختلط ببقية المجتمعات الأخرى، التي قد تؤمن بغير ما يؤمن به، دون أن يدخل في عملية تبادلية مع ذلك المجتمع أو أولئك الأفراد المختلفون عنه، عملية تقوم على التوافق حول مصالح أو أهداف أو ضرورات مشتركة، والتي من أهما حفظ الضرورات الخمس والتي بها يكون إعمار الأرض.[٢٨]

إن الحديث عن التعايش لا ينفك عن الهوية ومواطن الاتفاق والاختلاف فيها بين المتعايشين، وكما بينا سابقا في هذه الورقة فمعنى الهوية متداخل ومتشابك مع عوامل أخرى فلو أخذنا مثلا الهوية الشخصية والهوية الاجتماعية سنجد أنها تعني وجود علاقة مع مجموعة اجتماعية أوسع، وعندما نتحدث عن الهوية الوطنية أو الهوية الثقافية أو الهوية الدينية، على سبيل المثال، فإننا نعني أن هويتنا تتعلق جزئيًا بما نشاركه مع الآخرين. هنا، تتعلق الهوية بالانتماء للآخرين الذين نفترض أنهم مشابهون لنا (وإن لم يكن تشابهاً متطابقاً تمامًا)، على الأقل في بعض النواحي الأساسية. ثم أن الاختلاف في الهوية وتميز الفرد عن غيره يجعل لزاما عليه أن يتعايش مع من هو مختلف عنه.

[٢٨] ميادة القاسم، دور وسائل الإعلام في نشر وتعزيز ثقافة التعايش السلمي في المجتمعات: دراسة سوسيولوجية تحليلية، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠): ١٤٢-١٧٩.

ولعلنا نستخلص ونستنتج مما سبق النتائج التالية:
أولاً: أن تفرد الإنسان وتمسكه بهويته وتميزه عن غيره، هو عنصر أساسي في التعايش، فلا مكان للتعايش في مجتمع أحادي الهوية. حيث إن التعايش يكون مطلباً ملحاً وضرورياً في المجتمعات التي تتعدد فيها الهويات المختلفة، مثل الطبقة والعرق والدين والجنس، خصوصاً إذا كانت هذه الهويات سبباً للنزاع أو قد تؤجج النزاع أو قد تتعزز تلك الهويات عند النزاع مما يسبب تكتلات داخل المجتمع يؤدي إلى تفككه.
ثانياً: إلغاء الأخر المختلف الذي يشاركنا الحياة، من خلال محاولة صهره وإذابته في الفئة الغالبة في المجتمع، هو إذكاء للصراع والحروب.
ثالثاً: الحفاظ على النسيج الاجتماعي يكون من خلال ضمان حقوق المختلف وحفظها وصونها، فضمان الحقوق هي التي تحقق الاستقرار والأمان للناس، وبالتالي تحقيق أحد مقاصد الإسلام من خلق الناس وهي عمارة الأرض، كما اثبتت ذلك الحضارة الإسلامية.
رابعاً: تتعدد الهويات وتختلف بالنسبة للفرد الواحد باختلاف السياق، فقد يصف إنسان نفسه بوصف بين مجموعة معينة من الناس، يختلف عن وصفه لنفسه بين مجموعة أخرى. فقد يصف نفسه مثلا بين مجموعة أباء يتحدثون عن التربية بأنه أب لطفلين، ولكنه يتجاهل هذا الوصف حين يصف نفسه في اجتماع عمل.

ورجوعاً إلى سؤال البحث "هل التعايش الديني يستلزم فقدان الهوية"؟ نقول على العكس تماماً فإن من لوازم التعايش اختلاف الهويات وليس ذوبانها، أما أذا انصهرت الهويات في بعضها البعض، وتلاشت الفروقات بين الناس والمجمعات، فلن يكون للتعايش مكاناً في ذلك المجتمع، خصوصاً في زمن انفجار التكنلوجيا، عصرٌ تلاشت فيه الحدود وتقاربت فيه الثقافات لدرجة أنه أصبح لا يفصلنا عن تلك الثقافات سوى لمسة بطرف إصبع، لذلك يوصي الباحث بدراسة موضوع مهم على الساحة، ألا هو هل التكنلوجيا تعتبر عاملاً مؤثراً في تشكيل هوية الإنسان؟ أو بمعنى أخر هل المادة التي تطرحها التكنلوجيا انعكاس لهوية المجتمع أم أن الهوية التي تطرحها التكنلوجيا هي التي تشكل المجتمع؟

المراجع

أولاً: المراجع العربية

ابن كثير، الحافظ، تفسير القران العظيم، ط: الأولى (١٤٢١هـ) بيروت، دار ابن حزم.

أحمد، هند عبدالله، مظاهر التعايش الاجتماعي في الإسلام: دراسة وصفية تحليلية، مجلة آداب الفراهيدي، العدد ٨، (٢٠١١).

أوغلو، متين شريف، موقف الدولة العثمانية من التعايش وسياستها تجاه الأقليات، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠) استنبول، مكتبة أُذن.

الجوزية، ابن قيم، أحكام أهل الذمة، ط: الأولى (١٤١٨هـ) بيروت، دار ابن حزم.

رحومه، أحمد محمد، مفهوم التعايش بين الأديان، مجلة أصول الدين، العدد ٤.

سنن أبي داوود، ط: الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م) الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع.

الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، القاهرة، أخبار اليوم.

صحيح البخاري، ط: الأولى، (١٤٣٢هـ -٢٠٠٢م) دمشق، دار ابن كثير.

العدواني، خالد حسن، اللغة بين التواصل والتعايش، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠) استنبول، مكتبة أُذن.

علي، سمير الشيخ، الهوية الثقافية السورية بين التعايش والصراع في مرحلة الثورة والحرب، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠) استنبول، مكتبة أُذن.

فياض، حسام الدين، مفهوم التعايش السلمي والاعتراف بالآخر: محاولة للفهم في ضوء نظرية الفعل التواصلي لهاربرماس، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠) استنبول، مكتبة أُذن.

القاسم، ميادة، دور وسائل الإعلام في نشر وتعزيز ثقافة التعايش السلمي في المجتمعات: دراسة سوسيولوجية تحليلة، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠) استنبول، مكتبة أُذن.

كدور، نرجس، دور الحركة الفكرية في اثراء مفهوم التعايش في العصر العباسي الأول: رؤية تحليلية تاريخية، من كتاب التعايش وأشكاله من منظور العلوم الإسلامية، تحرير متين شريف أغلو، (٢٠٢٠) استنبول، مكتبة أُذن.

كهوس، رشيد، التعايش السلمي بين الشعوب والأديان: دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال السيرة النبوية، مجلة أصول الدين.

نياز، حياة عبد العزيز محمد، تصور مقترح لزيادة وعي طلاب الجامعات السعودية لمبدأ التعايش السلمي مع الآخر، مجلة العلوم التربوية، العدد ٢، (٢٠١٧).

المصادر الالكترونية باللغة العربية:

أوقاف الضحيان، موسوعة المصطلحات الإسلامية، متوفر على: https://terminologyenc.com/ar/browse/term/6644 تاريخ الدخول ٢٠٢١/٠٣/١٦م.

الحمودي، طارق، التعايش المصطلح والمفهوم (٢٠١٨)، متاح على: http://howiyapress.com/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D8%B4-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%84%D8%AD-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%

/D9%81%D9%87%D9%88%D9%85
تاريخ الدخول ٢٠٢١/٠٣/١٦م.

السعيد، يسري وجيه، في مفهوم التعايش الديني: الماضي والحاضر والآفاق المستقبلية، (٢٠٢٠)، متاح على https://www.mominoun.com/articles/6937 تاريخ الدخول ٢٠٢٠/٠٩/٣٠م.

علي، تغريد حنون، التعايش موروث إسلامي ومبدأ سياسي، مجلة التراث العلمي العربي، العدد ٢، (٢٠١٣).

غالب، عبدالسلام حمد (٢٠١٣)، أثر الحوار في التعايش مع الآخر، متاح على https://www.alukah.net/library/0/56987/ تاريخ الدخول ٢٠٢٠/١١/٠١م

كهوس، رشيد، التعايش السلمي بين الشعوب والأديان دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال السيرة النبوية، مجلة أصول الدين، متاح على http://dspace.asmarya.edu.ly/handle/123456789/85?show=full تاريخ الدخول الدخول ٢٠٢٠/١١/٠١م.

ثانياً: المصادر غير العربية

Benvenuti, Andrea. “Constructing Peaceful Coexistence: Nehru’s Approach to Regional Security and India’s Rapprochement with Communist China in the Mid-1950s.” *Diplomacy and Statecraft*. 2020. P. 91-117.

Buckingham, David. “Introducing Identity." *Youth, Identity, and Digital Media*. Edited by David Buckingham. The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008.

Rose, Steve. What is the Deeper Meaning of Identity? Steve Rose PhD Counselling. Available on https://steverosephd.com/what-is-a-healthy-identity/ Accessed date: 02.02.2021.

المصادر الإلكترونية بغير اللغة العربية:

Buckingham, David. “Introducing Identity." Youth, Identity, and Digital Media. Edited by David Buckingham. The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008. P. 1-24. Available on: https://www.sovela.net/blogs/mestrado/wp-content/uploads/2011/06/doc1.pdf. Accessed date: 10.02.2021.

Fearon, James. What is Identity (as we now use the word)? Department of Political Science, available on https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf Accessed date: 02.02.2021.

Khaminwa, Angela. Coexistence, Beyond Intractability Organisation. Available on: https://www.beyondintractability.org/essay/coexistence. Accessed date: 30.01.2021.

Vignoles V.L., Schwartz S.J., Luyckx K. (2011) Introduction: Toward an Integrative View of Identity. In: Schwartz S., Luyckx K., Vignoles V. (eds) Handbook of Identity Theory and Research. Springer, New York, NY. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9_1. Accessed date: 21. 02 .2021.

Is Religious Coexistence Necessitating Loss of Identity?

Hasan M. Makhethi
Assistant professor
Islamic Law and Studies
Faculty and Arts and Humanities
King Abdulaziz University.

Abstract. there is no doubt that coexistence is a very important for societies to keep it in order and save it from disruption and civil wars. Many articles have been written on coexistence to address the problem of conflicts and the causes of such conflicts, such as the difference in identity, lack of acceptance, hatred, and aversion to the other, which led to the destruction of the humanity and devastation of the land rather than enliven it. These writings focused on the importance of coexistence and the necessity of accepting the other who is different religiously, culturally or ethnically, to prevent clashes and conflicts that may leads to the loss of lives. On the other hand, the bloom and expansion of social media resulted in appearing those who believe that; one of the most important components of coexistence is not focusing on the differences, but in order to maintain coexistence in a society, assimilation is inevitable.

The research discusses the value of coexistence in multiple-identities societies such as multiple-ethnicities, multiple-cultures and multiple-religions, and the importance of coexistence in those societies that are rich in pluralism, while preserving identity. The paper also addressed the definition of coexistence and identity. The reason for shedding light on this subject is two things, the first: technical progress, one of the results of which was the cultural openness that the world is witnessing today, which facilitated communication and meeting with other cultures. The second is misconceptions that led to de-identification by eliminating differences seeking coexistence. The research has shown the importance of preserving identity, as it is the incubator for coexistence.

Key words: identity – dialogue – coexistence.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٣٨٨- ٤١٨ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.15

منهج السّلف في الإيمان بصفة "الخَلْق" من خلال القرآن الكريم

د. أحمد بن صالح الزهراني

جامعة الملك عبد العزيز بجدة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم الشريعة والدراسات الإسلامية

مستخلص. يتناول البحث صفة الخلق لله تعالى ومنهج السلف الصالح في إثباتها والإيمان بموجبها، وذلك من خلال النص القرآني، وقد قدمت بفصل ذكرت فيه في مبحث أول :بيان منهج السلف الصالح في أسماء الله تعالى الحسنى وصفاته العليا ، ثم ذكرت في مبحث تالي :معاني لفظ"الخلق" في اللغة وفي القرآن ، وفي الفصل الثاني ذكرت منهج السلف في صفة الخلق في ثلاثة مباحث، فذكرت في المبحث الأوّل: أنهم يثبتون ما تضمنه الاسم من صفة الخلق، وفي المبحث الثاني ذكرت إثباتهم دوام اتصافه تعالى بالخلق أزلاً وأبداً، وبينت في الثالث : إيمانهم بعموم خلقه تعالى لكل شيء، وختمت البحث بذكر خاتمة جامعة له، وفهرسا للمصادر والآيات والمواضيع.

المقدّمة

الحمدلله، نحمده تعالى، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

فإنّ أسماء الله وصفاته من أعظم ما وقع فيه الخلاف بين السلف وبين مخالفيهم، وتعمق الخلاف بينهم بسبب تنطّع المخالفين وغلوّهم في التنزيه وتشعبهم في الجدل بين بعضهم البعض من جهة، وبينهم وبين السلف من جهة أخرى، حتى كثر كلامهم وقل نفعه وزاد ضرره، وآل الأمر بكثير منهم إلى الوقف أو الشكّ كما ذكر ذلك عنهم من ذكر [١].

---

(١) انظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز(ص٢٠٨).

ومن الصفات التي كثر الكلام فيها لتداخل مسائلها مع أبواب عديدة من العلم صفة (الخلق)، والمخالفون فيها كثير، بل لم يسلم لأحد من المتكلمين فيها مذهبٌ إلا أهل السنّة، لأنّهم قصروا كلامهم على ما جاءت به النصوص، ولم يتعمّقوا ولم يتنطّعوا، فكان مذهبهم العدل بين المذاهب، وقولهم الوسط بين الأقوال، وقد اخترت هذه الصفة – أعني صفة الخلق– لتكون محلّ بحثي هذا وقصرته على ما جاء في القرآن عنها، وقد رأيت تقسيم البحث إلى مقدمة وفصلين وخاتمة كما يلي:

أما المقدمة: فذكرت أهمية الموضوع وسبب اختياري له والدراسات السابقة.

الفصل الأوّل: تعريف بمنهج السلف وبمفردة الخلق.

وفي مبحثان:

الأول: منهج السّلف في الإيمان بالصفات عموماً.

الثاني: مفردة الخلق في اللغة وفي نصوص القرآن والسنة.

الفصل الثاني: منهج السلف في الإيمان بخلق الله

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: إثبات الاسم وما تضمّنه من صفة الخلق.

المبحث الثاني: دوام اتصافه تعالى بالخلق أزلاً وأبداً.

المبحث الثالث: عموم خلقه تعالى.

ثم ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

الدراسات السابقة: لم أجد بعد بحث من كتب في موضوع الخلق من خلال القرآن استقلالاً.

سائلاً ربي تبارك وتعالى أن يهبنا الإخلاص وأن ينفعنا بما نقول ونسمع، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفصل الأوّل:

تعريف بمنهج السلف وبمفردة الخلق.

وفي مبحثان:

الأول: منهج السّلف في الإيمان بالصفات عموماً.

الثاني: مفردة الخلق في اللغة وفي نصوص القرآن والسنة.

المبحث الأول: مذهب السلف في أسماء الله وصفاته على وجه العموم

من المعلوم أن أهل السنة يثبتون ما أثبته الله لنفسه ورسوله ﷺ وينفون ما نفاه الله عن نفسه ورسوله ﷺ في الكتاب والسنة، ويقفون مع النصوص التي وردت فيها الأسماء والصفات موقف المؤمن المسلم الموقن الذي امتدحه الله تعالى بقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢-٣] وأجل الإيمان الغيب وأعظمه هو الإيمان الله تعالى و بأسمائه وصفاته.

قال محمد بن الحسن(٢): «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عزوجل من غير تفسيرولا وصف ولا تشبيه »(٣).

(٢) الإمام الفقيه محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني مولاهم، تتلمذ على أبي حنيفة ثم لازم أبا يوسف القاضي من بعده حتى برع في الفقه وانتهت إليه رياسة الفقه بعده بالعراق، صنف التصانيف وكان من أذكياء العالم ومن فصحاء العلماء، توفي سنة (١٨٩هـ)، سير أعلام النبلاء (١٣٤/٩).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة رقم الأثر (٧٤٠).

قال الإمام أحمد رحمه الله [٤]: « ومن السنة اللازمة التي من ترك خصلة منها ولم يقلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره والتصديق بالأحاديث فيه والإيمان بها لا يقال لم ؟ وكيف ؟ إنما هو التصديق بها والإيمان بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كفي ذلك وأُحكم له فعليه الإيمان به والتسليم له، مثل الصادق المصدوق وما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها وإن نبت[٥] عن الأسماع واستوحش منها المستمع، فإنما عليه الإيمان بها وأن لا يرد منها جزءا واحدا »[٦].

وقال أبو نعيم الأصبهاني[٧]: « طريقتنا طريقة المتبعين الكتاب والسنة، فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله يثبتونها ويقولون بها من غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه »[٨].

قال شيخ الإسلام [٩]رحمه الله: « ثم القول الشامل في جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث، قال الإمام أحمد رضي الله عنه: « لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث » [١٠].

ومذهب السلف: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول وأفصح الخلق في بيان العلم وأفصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد.

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة: فكذلك له صفات حقيقة وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصا أو حدوثا فإن الله منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولافتقار المحدث إلى محدث، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى.

ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، ويحرفوا الكلم عن مواضعه ويلحدوا في أسماء الله وآياته »[١١].

وهم يستندون فيما ذهبوا إليه إلى حقيقة أن الله تعالى أعلم بنفسه وبصفاته من الخلق، ورسوله ﷺ أعلم الخلق بربه وهو أفصح الناس وهو أخشى الناس لله وأنصحهم لهم:

---

(٤) الإمام المشهور إمام أهل السنة أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني صاحب المسند وغيره الصابر في المحنة الذي نصر الله به السنة فأصبح علما عليها، توفي سنة (٢٤١هـ)، السير (١٧٧/١١).

(٥) أي بعدت.

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١٥٧/١).

(٧) أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الإمام الحافظ الثقة العلامة شيخ الإسلام رحمه الله الأصبهاني صاحب حلية الأولياء وغيرها، توفي سنة (٤٣٠هـ) ، السير (٤٥٣/١٧)

(٨) مجموع الفتاوى (٦٠/٥) ودرء تعارض العقل والنقل (٢٥٢/٦) ولم أجده في الحلية، وقد نقله شيخ الإسلام عن عقيدة مستقلة فيما يبدو أنها مفقودة.

(٩) أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني الدمشقي الإمام، شهرته تغني عن الإطناب في ذكره والإسهاب في أمره ترجم له بعض تلامذته ومن أشهرها العقود الدرية لتلميذه الحافظ ابن عبدالهادي رحمه الله، وانظر الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (٣٨٧/٢) وما بعد.

(١٠) انظر طبقات الحنابلة (١٤٤/١) و (٢١٢/٢).

(١١) مجموع الفتاوى (٢٦/٥).

فلولم تكن تلك النصوص مفيدة لمعانيها الظاهرة هي ما أراد الله من العباد لبين لهم ذلك، وأخبرهم أن ظاهرها غير مراد مثلا، أو أنها تخييلات لا حقيقة لها، بل العكس تماما هو الذي كان منه عليه الصلاة والسلام، حتى إنه كان يشير أحيانا تحقيقا للمراد من الصفة كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾ [النساء:٥٨] «رأيت النبي ﷺ يضع إبهامه على أُذنه وأُصبعه الدعاء على عينه »[١٢].

والله تعالى أنزل الكتاب بلغة العرب، وأرسل رسوله ﷺ من خاصة العرب ومن أفصحهم لسانا، وذكر لهم أنه أنزله قرآنا عربيا ليدبروا آياته:

وهذا يقتضي أن تكون معاني النصوص المرادة منها هي ظواهرها[١٣]، ولأن غير ذلك ينافي الغاية من جعل القرآن عربيا، وينافي الحث على التدبر لأن التدبر متضمن للفهم عن الله تعالى والبيان وهذا لا يكون إلا بالتزام لغة القرآن وهي لغة العرب، والعرب يفهمون الكلام على ظاهره وخلاف ذلك يكون تلبيسا والشريعة منزهة عن هذا.

والعلم بالله وبأسمائه وصفاته قائم على الإيمان بوجود الله تعالى وربوبيته وهو أمر فطري، ولهذا كان الأعراب في عهد النبي ﷺ يتلقون عنه القرآن والسنة ولم يحتاجوا إلى المقدمات المنطقية والكلامية بل ولا إلى أمر خارج عن اللغة التي عرفوها للإيمان بهذه النصوص، ولهذا أيضا لا تجد عن أحدهم استشكالا لكونه تعالى على صفة معينة ورد بها النص، وقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد»[١٤] فلم يترددوا لحظة في الإيمان بهذا وبنوا على ذلك حسن ظنهم بربهم، ولم يستشكلوا على النبي ﷺ أنه يصف الرب بالضحك لأن قبولهم وعلمهم قائم على أساس الإيمان بالله.

وأهل السنة في هذا الباب لا يفرقون بين الصفات، فالبرهان العقلي الذي تسلم به العقول أن الأشياء المتماثلة والحقائق المتساوية تتساوى في أحكامها من حيث ما يجوز عليها ويمتنع، ولهذا يقولون إن القول في بعض الصفات كالقول في سائرها، ولا يفرقون بين صفة وأخرى، بل كل ما جاء به النص أجروه على ظاهره ووكلوا العلم بالكيفية لله تعالى [١٥].

كذلك فإن من المسلم لدى العقلاء أن الفرع له حكم الأصل، والصفات بالنسبة للذات كالفرع بالنسبة للأصل، ولهذا أجمعوا على أن القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في

---

(١٢) أخرجه أيضا أبوداود في السنة باب في الجهمية (ح ٤٧٢٨) وابن حبان كما في الإحسان (٤٩٨/١ ـ ٤٩٩) والحاكم في المستدرك (٢٤/١) وقال: حديث صحيح ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي،.

(١٣) الظاهر عند السلف يراد به المعنى المباشر المتبادر إلى السامع من كلام المتكلم، أي هو المعنى العام الذي يفيده مجموعة عوامل منها اللفظ ومنها السياق وحال المتكلم، فإذا قال شخص رأيت أسدا يقاتل بسيفه، فالمعنى المراد ظاهر من كلامه ولا يحتاج إلى القول بأن للجملة معنى غير ظاهرها مع أن العادة أن لفظ الأسد هو للحيوان المفترس، انظر مختصر الصواعق المرسلة (ص٥١) وما بعدها، وانظر للفائدة منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة (٣٩٢/١) وما بعدها.

(١٤) أخرجه البخاري (ح٢٨٢٦) ومسلم (ح١٨٩٠).

(١٥) مجموع الفتاوى (١٧/٣ ـ ٢٤) بتصرف واختصار.

أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات(١٦).

ومن منهجهم كذلك أن الله تعالى لا يوصف بالنفي المحض لأن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتا وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، فالنفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء، فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا.

ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال، فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لإثبات مدح كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة:٢٥٥]

فنفي السنة والنوم: يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم وكذلك قوله: (ئې ئې ئى) أي لا يكرثه ولا يثقله وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته، وإذا تأملت ذلك: وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتا هو مما لم يصف الله به نفسه(١٧).

ومن مذهبهم أن الاتفاق في الأسماء لا يقتضي التساوي في المسميات (١٨).

ومن طريقتهم أنهم لا يطلقون في النفي والإثبات إلا ما أطلقه الشرع:

وأما الألفاظ التي أحدثها أهل الكلام والفلسفة في الإخبار عن الله تعالى نفيا وإثباتا فإن أئمة السلف لم يقروهم عليها مطلقا ولم يردوها مطلقا وإنما يستفصلون عن مراد المتكلم، فإن كان مراده حقا موافقا لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة: من نفي أو إثبات قالوا به، وإن كان باطلا مخالفا لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعوا القول به(١٩).

وبين السلف رحمهم الله تعالى أن نصوص الأسماء والصفات نصوص محكمة معلومة المعنى مغيبة الكيفية، وهذا معنى ما يروى عنهم: «الاستواء معلوم والكيف مجهول».

وهذا المبحث يذكره أئمة السلف ردا على من زعم من أهل البدع أن نصوص الأسماء والصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ويحتج بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٧].

ويريدون بذلك الوصول إلى نتيجة مفادها أن هذه النصوص لا يعلم معناها إلا الله فتقرأ ولا تفهم.

وقد بين لهم أئمة السلف أن ظاهر النصوص لا يقتضي تشبيها، ولهذا كان منهج السلف الصالح في التلقي: الأخذ بظاهر النص، لأنه أولى ما يراد به الكلام ويقصد به سواء كان الأمر متعلقا بالأمور العلمية أو العملية.

(١٦) مجموع الفتاوى (٢٥/٣ ـ ٢٧).
(١٧) مجموع الفتاوى (٣٥/٣).
(١٨) مجموع الفتاوى (٢٠٣/٥ ـ ٢٠٨).
(١٩) مجموع الفتاوى (٣٦/٦).

ولم يكن أحد منهم يستجيز أن يفهم من النص خلاف ظاهره إلا بدليل راجح يبين مراد المتكلم بكلامه[٢٠].

ومع ذلك فأهل السنة لا يشبهون الله بخلقه، ولا يمثلون صفاته بصفاتهم، وهذا هو المراد بلفظ التشبيه المنفي في النصوص عن الأئمة، كما جاء عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال: « المشبهة تقول: بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه » [٢١]،وقال إسحاق بن راهويه: « إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيدي أو مثل يدي أو سمع كسمعي، فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال الله: يد وسمع وبصر، فلا يقول: كيف، ولا يقول: مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيها عنده » [٢٢].

وكما أنهم لا يشبهون الله بخلقه، فإنهم ينفون علمهم بالكيفية، بل ينفون علم أحد من الخلق بكيفية صفاته وحقائق ما أخبر الله به عن نفسه، لأن ذلك لا يمكن إلا من طريق المعاينة أو خبر المعصوم.

والمعلوم من الدين ضرورة أنه لا خبر يبين كيفية صفاته تعالى ولا ذاته المقدسة، بل ذلك مما اختص به سبحانه علما، ولم يطلع عليه لا ملك مقرب ولا نبي مرسل.

وقد جاء ذلك صريحا في كلام أئمة السلف، ليس فقط كونهم لا يعلمون كيفية صفات الله تعالى بل السؤال عنها وعن كيفيتها بدعة كما تقدم قول ربيعة الرأي ومالك بن أنس وغيرهما: « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن الكيفية بدعة »[٢٣].

المبحث الثاني: مفردة الخلق في اللغة وفي القرآن

تدور معاني مفردة "خلق" وما تصرف منها حول ثلاثة أوجه: التقدير، والابتداع، والملاسة.

أما التقدير فمنه قولهم: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدّرته، ومنه قول بعضهم:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري [٢٤]

ومن ذلك الخلق، وهي السجية، لأن صاحبه قد قدر عليه، وفلان خليق بكذا، وأخلق به، أي: ما أخلقه، أي: هو ممن يقدر فيه ذلك، والخَلاق: النصيب، لأنه قد قدر لكل أحد نصيبه.

والخلق في كلام العرب: ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه، وأَصل الخلق التقدير فهو باعْتبار تقدير ما منه وجُودُها وبالاعتبار للإِيجادِ على وَفْقِ التقدير خالقٌ والخَلْقُ في كلام العرب ابتِداع الشيء على مِثال لم يُسبق إِليه وكل شيء خلَقه الله فهو مُبْتَدِئه على غير مثال سُبق إِليه قال أبو بكر بن الأنباري[٢٥]: الخلق في كلام العرب على ضربين، أحدهما: الإنشاء على مثال أبدعه، والآخر: التقدير [٢٦].

---

(٢٠) التدمرية (٦٩ ـ٧٨) و مجموع الفتاوى (٣٧٩/١٣).
(٢١) اجتماع الجيوش الإسلامية (ص ١٣٢).
(٢٢) اجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٥٣ ـ ١٥٤).، و عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص٢٦ ـ ٢٨).
(٢٣) مجموع الفتاوى (١٦٧/٣).
(٢٤) البيت لزهير بن أبي سلمى المزني (٥٢٠ ـ ٦٠٩ م) أحد أشهر شعراء العرب وحكيم الشعراء في الجاهلية من قصيدة: (لِمَنِ الدِيارُ بِقُنَّةِ الحِجرِ) ونسبه عامة من استشهد به من النحويين، كما في الكامل (٦٩/٢) وكتاب سيبويه (٣٧/٢).
(٢٥) محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الانباري: من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، من كتبه (شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات) و (إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزوجل) توفي سنة (٣٢٨ه)، الأعلام للزركلي (٣٣٤/٦).
(٢٦) تهذيب اللغة (١٦/٧).

وأمّا الملاسة فكما قيل: صخرة خلقاء، أي ملساء، ويقال اخلولق السحاب: استوى، ورسم مخلولق، إذا استوى بالأرض، والمخلق: السهم المصلح، ومن هذا الباب أخلق الشيء وخلق، إذا بلي، وأخلقته أنا: أبليته، وذلك أنه إذا أخلق املاسّ وذهب زئبره (٢٧).

والقرآن استخدم هذه المفردة في مواردها، فجاء بمعنى الخلق والإيجاد من غير أصل ولا مثال سابق، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١]، أي: أبدعهما، بدلالة قوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧].

وجاء بمعنى إيجاد الشيء من شيء سابق، كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ [الأنعام: ٢]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ۝١٤ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمن: ١٤-١٥]، وقال على لسان عيسى: ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [آل عمران: ٤٩] وقال كذلك: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾ [المائدة: ١١٠].

واستعمله كذلك في الكذب كما في قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]. وكل موضع استعمل الخلق في وصف الكلام فالمراد به الكذب، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، وقوله: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [ص: ٧]. والخلق يقال في معنى المخلوق، كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١].

والخَلق بالفتح والخُلق بالضمّ في الأصل واحد، كالشرب والشرب، والصرم والصرم، لكن خص الخَلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخصّ الخُلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]. والخَلاق: ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخلقه، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ [البقرة: ١٠٢](٢٨).❊❊❊

الفصل الثاني: منهج السلف في الإيمان بخلق الله وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: إثبات الاسم وما تضمّنه من صفة الخلق.

المبحث الثاني: دوام اتصافه تعالى بالخلق أزلاً وأبداً.

المبحث الثالث: عموم خلقه تعالى.

تمهيد

وصف الله سبحانه نفسه بالخلق، كما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 21]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29] وقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: 1] وغيرها كثير.

وصفة الخلق التي وصف بها نفسه تعالى تتضمن الإيجاد من عدم، والتخليق من شيء سابق، وتتضمن التقدير، أما الصنع من شيء سابق والتقدير فقد يشاركه في الوصف به بعض الخلق، كما قال على لسان عيسى:

(٢٧) مقاييس اللغة لابن فارس (١٧٣/٢).

(٢٨) انظر لما سبق: مفردات القرآن للراغب (٣٢٠/١).

﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، وأما الإيجاد من عدم فلا يشاركه فيه أحد، وهو الذي عناه تعالى بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: 3]، قال ابن الجوزي[٢٩]: فإن قيل: كيف الجمع بين قوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وقوله: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣] ؟

فالجواب: أنّ الخلق يكون بمعنى الإيجاد، ولا موجد سوى الله، ويكون بمعنى التقدير، كقول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ... ض القوم يخلق ثم لا يفري

فهذا المراد هاهنا، أن بني آدم قد يصوّرون ويقدّرون ويصنعون الشيء، فالله خير المصورين والمقدرين، وقال الأخفش: الخالقون هاهنا هم الصانعون، فالله خير الخالقين»[٣٠].

وسمى الله نفسه بالخالق، كما قال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الحشر: 24].

وبالخلاّق كما قال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الحجر: 86].

وهو ما لا يختلف فيه المسلمون في الجملة، أعني اتصافه بالخلق وإثبات اسمه الخالق ، قال ابن القيم رحمه الله: «ليس في المعلومات أظهر من كون الله خالقاً، ولهذا أقرت به جميع الأمم، مؤمنهم وكافرهم، ولظهور ذلك، وكون العلم به بديهيا فطريا، احتج الله به على من أشرك به في عبادته، فقال: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨] في غير موضع من كتابه، فعلم أن كونه سبحانه خالقا من أظهر شيء عند العقول،... وهو أصل كل حقيقة، فجميع الحقائق تنتهي إلى خلقه وإيجاده، فهو الذي خلق وهو الذي علم، كما قال تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق: ١-٥] فجميع الموجودات انتهت إلى خلقه وتعليمه»[٣١]

ورغم إطباق عامة أهل الإسلام على إثبات اسمه الخالق إلاّ أن للسلف منهجاً متميزاً عن غيرهم في ذلك متوافقاً مع النقل النص القرآني وأصول الاستدلال العقلي الصحيح، وهو ما سنبينه في المباحث الآتية [٣٢].

---

(٢٩) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، أبو الفرج الواعظ المفسر، علامة عصره في التاريخ والحديث، كثير التصانيف، مولده ووفاته ببغداد، ونسبته إلى (مشرعة الجوز) من محالها، له نحو ثلاث مئة مصنف، منها المنتظم في التاريخ، وزاد المسير في التفسير، وغيرها، توفي سنة (٥٩٧هـ)، الأعلام للزركلي(٣١٦/٣).

(٣٠) زاد المسير (٤٦٣/٥-٥٦٤).

(٣١) مختصر الصواعق المرسلة (ص٣٤٦).

(٣٢) وسألتزم الاختصار وعدم الاسترسال في إبطال الأقوال المخالفة لأنّه خارج عن مقصود البحث الرئيس.

المبحث الأوّل: إثبات الاسم وما تضمّنه من صفة الخلق

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[الحشر:٢٤]، وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الحجر:٨٦]، قال العلامة الشنقيطي(٣٣): «قوله: ﴿إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ﴾[البقرة:٥٤] أي: خَالِقُكُمْ وَمُبْرِزُكُمْ من العدمِ إلى الوجودِ. وقد ذَكَرَ (جل وعلا) الخالقَ البارئَ من صفاتِه كما قال في أخرياتِ الحشرِ: ﴿ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ﴾و (الخالقُ) اسمُ فاعلِ الخلْقِ، والخلقُ في اللغةِ: التقديرُ، و (البارئُ) هو الذي يَفْرِي ما خَلَقَ؛ فمعنى خَلَقَ: قَدَّرَ، ومعنى بَرَأَ: أنفذَ ما قَدَّرَ، وأبرز من العدمِ إلى الوجودِ، والعربُ تُسَمِّي التقديرَ خَلْقًا»(٣٤).

قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾[الأعراف:٥٤]، قال ابن عطية: «ويحتمل أن تؤخذ لفظة الْخَلْقُ على المصدر من خلَقَ يخلُق خلقاً،أي: له هذه الصفة، إذ هو الموجد للأشياء بعد العدم، ويؤخذ الْأَمْرُ على أنه واحد الأمور إلا أنه يدل على الجنس فيكون بمنزلة قوله: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود:١٢٣] وبمنزلة قوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾[البقرة:٢١٠]، فإذا أخذت اللفظتان هكذا خرجتا عن مسألة الكلام... ولمّا تقدم في الآية (خلَق) و(بأمره) تأكّد في آخره أنّ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ المصدَرين حسب تقدمهما»(٣٥).

وقال تعالى: ﴿لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر:٥٧]، والخلق هنا المصدر، أي الفعل القائم به تعالى وهو صفته، قال الآلوسي(٣٦) رحمه الله: «وإضافة (خلق) إلى ما بعده من إضافة المصدر إلى مفعوله أي لخلق الله تعالى السماوات والأرض أعظم من خلقه سبحانه الناس لأن الناس بالنسبة إلى تلك الأجرام العظيمة كلا شيء، والمراد أن من قدر على خلق ذلك فهو سبحانه على خلق ما لا يعد شيئا بالنسبة إليه بدأ وإعادة أقدر وأقدر»(٣٧).

ومعنى ذلك أنّه قادر على مقدورات تقوم به وهي أفعاله، ومقدورات لا تقوم به وهي مفعولاته، ومن لازمها أنه قد يوجد الشيء من عدم وقد يوجده من موجود(٣٨)، وهذا موضع إجماع من المسلمين ولا يخالف في ذلك إلاّ الفلاسفة وبعض المعتزلة، قال ابن مندة (٣٩): «والخلق منه على ضروب: منه خلق بيده، ويخلق إذا شاء فقال: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] ومنه ما خلق بمشيئته وكلامه ويخلق إذا شاء»(٤٠).

(٣٣) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي: مفسر مدرس من علماء شنقيط (موريتانيا).ولد وتعلم بها.وحجّ (١٣٦٧هـ) واستقر مدرسا في المدينة المنورة ثم الرياض وأخيرا في الجامعة الاسلامية بالمدينة (١٣٨١هـ) وتوفي بمكة سنة (١٣٩٣هـ).
(٣٤) العذب النمير (٩٢/١).
(٣٥) المحرر الوجيز (٤٠٩/٢).
(٣٦) محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، شهاب الدين، أبو الثناء: مفسر، محدث، أديب، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها سنة (١٢٧٠هـ)، الأعلام للزركلي (١٧٦/٧).
(٣٧) روح المعاني (٣٣٢/١٢).
(٣٨) درء تعارض العقل والنقل (١٨٣/٢).
(٣٩) الامام الحافظ الجوال، محدث الإسلام، أبو عبد الله، محمد بن المحدث أبي يعقوب إسحاق بن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يحيى بن مندة- واسم مندة إبراهيم -ابن الوليد ، العبدي الاصبهاني الحافظ، صاحب التصانيف، ومنها الإيمان، والتوحيد، توفي سنة (٣٩٥ه)، السير (٢٨/١٧).
(٤٠) التوحيد (٣٨٠/١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الله سبحانه قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه، وقادر أن يخلق ما يخلقه بغير يديه، وقد وردت الأثارة من العلم بأنه خلق بعض الأشياء بيديه وخلق بعض الأشياء بغير يديه»(٤١).

وقال كذلك: «إنه سبحانه الغني الصمد القادر، وقد خلق ما خلق من أمر السماوات والأرض والدنيا والآخرة بالأسباب التي خلقها، وجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض... فإذا كان خلقه بعض المخلوقات ببعض لا يوجب حاجته إلى مخلوقاته ولا ينافي كونه صمداً غنياً عن غيره، فكيف يكون خلقه لآدم بيده وقبضه الأرض بيده موجباً لحاجته إلى غيره»(٤٢).

وفي هذا الأصل خالف الفلاسفة وغلاة الجهمية(٤٣)وأهل الباطن (٤٤) الذين نفوا أسماء الله تعالى ومن أثبت منها شيئا فعلى سبيل المجاز، ولم يثبتوا إلاّ وجوداً مطلقاً(٤٥).

وخالفت كذلك المعتزلة (٤٦) إذ قالت إن أسماء الله أعلام محضة لا تدل على معنى ولا تتضمن صفة (٤٧)، متعللة بأنّ إثبات معانٍ قديمة قائمة بذات يلزم منه تعدد القدماء، ويلزم منه أن تحله الحوادث فيكون جسماً والله منزّه عن ذلك كلّه (٤٨)، قال ابن القيم(٤٩)رحمه الله: «وهذا شأن أسماء الرب تعالى وأسماء كتابه وأسماء نبيه هي أعلام دالة على معان هي بها أوصاف، فلا تضاد فيها العلمية الوصف، بخلاف غيرها من أسماء المخلوقين فهو الله الخالق البارئ المصور القهار فهذه أسماء دالة على معان هي صفاته... وكذلك أسماء الرب تعالى كلها أسماء مدح ولو كانت ألفاظا مجردة لا معاني لها لم تدل على المدح وقد وصفها الله سبحانه بأنها حسنى كلها فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فهي لم تكن حسنى لمجرد اللفظ بل لدلالتها على أوصاف الكمال،... وفي السنن من حديث أبي بن كعب قراءة القرآن على سبعة أحرف ثم قال: «ليس منهنّ إلا شافٍ كافٍ إن قلت سميعاً

(٤١) بيان تلبيس الجهمية (٢٢٠/٣).
(٤٢)بيان تلبيس الجهمية (٢٣٤/٣) يشير رحمه الله إلى شبهة من قال إنّ إثبات خلقه تعالى بصفة أو بتوسط سبب يقتضي الحاجة إلى غيره.
(٤٣) الجهميّة أتباع الجهم بن صفوان السّمرقندي أبو محرز المبتدع الضّال ، أخذ بدعته عن الجعد بن درهم ، وقتله سلمة بن أحوز سنة (١٢٨هـ) ، ومن أشهر بدعه قوله : إنّ الإيمان هو المعرفة فقط ، وقوله بالجبر وقوله بفناء الجنة والنار ونفيه الأسماء والصفات ، انظر السير (٢٦/٦) وانظر الفرق بين الفرق (ص١٩٩) والملل والنحل(ص٧٧).
(٤٤) سموا بذلك لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر وانها بصورتها توهم الجهال صورا جلية وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، ومرادهم أن ينزعوا من العقائد موجب الظواهر ليقدروا بالتحكم بدعوى الباطل على أبطال الشرائع، وأشهر فرقهم الإسماعيلية والنصيرية والدروز، انظر، تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص١٢٣)، والفرق بين الفرق للبغدادي (٢٦٥/١) وكتاب "الحركات الباطنية في العالم الإسلامي" للدكتور عبدالرحمن الخطيب، وللغزالي أبي حامد كتاب باسم فضائح الباطنية.
(٤٥) مجموع الفتاوى (٧/٣).
(٤٦) من كبريات الفرق الإسلاميّة الضالّة، تقول بالأصول الخمسة، تنكر صفات الله، ومشيئته وعموم خلقه لأفعال العباد، نشأت في عهد التابعين على خلاف بين المؤرخين في سبب هذه التسمية، وأشهر ما قيل: إنّ سبب ذلك أنّ واصل بن عطاء المتوفى سنة (١٣١هـ) وهو مؤسس هذه الفرقة اعتزل مجلس الحسن البصري في وقت الخلاف في مرتكب الكبيرة بين المبتدعة إذ قرّر أنّه في منزلة بين المنزلتين، وقد وافقه على بدعته هذه عمرو بن عبيد القدري الضّال المتوفى سنة(١٤٤هـ) وانتشر بعدهما مذهب الاعتزال، انظر الملل والنحل (ص٣٨)، و المعتزلة وأصولهم الخمسة (ص١٣) وما بعد.
(٤٧) مقالات الإسلاميين (١٤٦/١و١٨٧)، وانظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (ص١٢٩)و(ص١٨٢) وما بعدها.
(٤٨) أنظر منهاج السنة (١٢٣/٢ ـ ١٣٢)، و (١٥٧/١) وما بعدها.
(٤٩) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين: من أركان الاصلاح الاسلامي، وأحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق، تتلمذ لشيخ الاسلام ابن تيمية وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وألف تصانيف كثيرة من أشهرها (زاد المعاد)، توفي سنة (٧٥١)هـ، الأعلام للزركلي (٥٦/٦).

عليماً عزيزاً حكيماً ما لم تختم آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب»(٥٠) ولو كانت هذه الأسماء أعلاماً محضة لا معنى لها لم يكن فرق بين ختم الآية بهذا أو بهذا.

وأيضاً فإنه سبحانه يعلّل أحكامه وأفعاله بأسمائه ولو لم يكن لها معنى لما كان التعليل صحيحاً كقوله تعالى: ﴿ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا﴾ [نوح: ١٠] وقوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ تَرَبُّصُ أَرۡبَعَةِ أَشۡهُرٖۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنۡ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧].

وأيضا فإنه سبحانه يستدل بأسمائه على توحيده ونفي الشرك عنه ولو كانت أسماء لا معنى لها لم تدل على ذلك كقول هارون لعبدة العجل: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦۖ وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [طه: ٩٠].

وأيضا فإن الله تعالى يعلق بأسمائه المعمولات من الظروف والجار والمجرور وغيرهما ولو كانت أعلاما محضة لم يصح فيها ذلك كقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [الحجرات: ١٦]ونظائره كثيرة.

وأيضا فإنه سبحانه يجعل أسماءه دليلا على ما ينكره الجاحدون من صفات كماله كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

وقد اختلف النظار في هذه الأسماء هل هي متباينة نظراً إلى تباين معانيها وأنّ كل اسم يدل على غير ما يدل عليه الآخر، أم هي مترادفة لأنها تدل على ذات واحدة فمدلولها لا تعدد فيه؟ وهذا شأن المترادفات والنزاع لفظي في ذلك، والتحقيق أن يقال: هي مترادفة بالنظر إلى الذات، متباينة بالنظر إلى الصفات، وكل اسم منها يدل على الذات الموصوفة بتلك الصفة بالمطابقة، وعلى أحدهما وَحْده بالتضمن، وعلى الصفة الأخرى بالالتزام»(٥١).

ويثبت أهل السنّة اسم الله (الخالق) على الحقيقة، لا المجاز كما قاله بعض المعتزلة، قال العلامة ابن الوزير(٥٢): «ومن المعتزلة من جعل الخلق على الحقيقة للعباد فلا يطلق على الله تعالى إلا مجازاً، منهم أبو عبد الله البصري (٥٣)، ذهب إلى أن الخلق بمعنى الفكر، والفكر لا يجوز على الله تعالى، وهذا ما لا أصل له إلا أن يكون استخرج ذلك من قول اللغويين: إن الخلق بمعنى التقدير، وظنّ أن الفكر بمعنى التقدير، وغفل عن كون صفات الله تعالى لا تشبه صفات المخلوقين.

فلو ذهبنا هذا المذهب، عطّلناه سبحانه عن جميع صفاته، فإن الإرادة فينا تستلزم الحاجة، وصفة العلم والقدرة والحياة تستلزم الجسمية والبنية المخصوصة، وقد تقدم ذلك.

---

(٥٠) أخرجه أحمد (ح ٢١١٥٠) وأبوداود (ح ١٤٧٧) والنسائي (ح ٩٤٠)، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله ي الصحيحة (ح ٢٥٨١).
(٥١) جلاء الأفهام (ص١٧١).
(٥٢) محمّد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الحسني القاسمي ، من كبار الأئمّة الحفّاظ المجتهدين اليمانيين نصر السّنّة وقاوم التقليد في بيئة معتزليّة زيديّة ، وامتُحن بسبب ذلك وله مصنّفات فاخرة من أشهرها العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، توفي سنة (٨٤٠هـ) انظر ترجمته مطولة في البدر الطالع للشوكاني (ص٥٩٩) وما بعدها .
(٥٣) أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، الملقب بالجُعَل، الفقيه المتكلم صاحب التصانيف، قال الذهبي في " سير أعلام النبلاء " ١٦/ ٢٢٤: من بحور العلم، لكنه معتزلي داعية، وكان من أئمة الحنفية، توفي سنة (٣٦٩ هـ).

والعجبُ من الزمخشري[٥٤] مع تَضَلُّعه في علم اللغة واشتغاله بتفسير القرآن والحديث، وتصنيفه فيهما " الكشَّاف " و" الفائق "، كيف اختار هذا المذهب الباطل، وزَعَم في " أساس البلاغة " أن قولنا: خلق الله الخلق من المجاز [٥٥].

والذي يدلُّ على بطلان كلامه ومن تابعه من المعتزلة أن أهل اللسان العربي والمعاصرين لرسول الله × من المسلمين وغيرهم استعملوا هذه اللفظة مضافةً إلى الله عزَّ وجلَّ ومقصورةً عليه، وشاع ذلك وذاع، وتواتر واستفاض، وصدعت به النصوص، وتداوله العموم والخصوص، وكان السابق إلى الأفهام من غير قرينةٍ.

وأجمع أهل علم التفسير من التابعين وتابعيهم بإحسانٍ على أن نسبة الخلق إلى الله تعالى من المحكم الذي لا يحتاج إلى التأويل، ولا علامة للحقائق في جميع اللغة إلاَّ مجرد الاستعمال الذي لا يبلغُ أدنى أدنى أدنى مراتب هذا الاستعمال المتواتر المعلوم من الضرورات كلها: ضرورة اللغة وضرورة القرآن، وضرورة السنن والآثار، وضرورة إجماع المسلمين.

ولو كُلِّفَ الزمخشري أن ينقل مثل هذا الاستعمال العظيم في كل لفظةٍ زعم أنها حقيقة لغصَّ بِريقه، بل لو كُلِّفَ بهذه اللفظة بعينها، وهي أن الخلق بمعنى التقدير أن ينقُل مثل ذلك أو قريباً منه لانقطع، وليس المجاز شيئاً يختصُّ به الزمخشري، فعلامته معروفة: وهو ما لا يسبق الفهم إليه إلاَّ بقرينة، وهذا يَفُتُّ في عَضُدِ دعواه.

وأقلُّ أحوال هذه اللفظة أن يكون إطلاقها على الله حقيقةً عُرفيَّةً أو شرعيَّةً، وهما أقوى من الحقيقة اللغوية كما قال علماء الإسلام في لفظة الصلاة وسائر ألفاظ الشرع.

وعلى كلام الزمخشري اسمه (الخالق) واسمه (الخلاَّق) وهما من أسمائه الحسنى، متى أُطلِقا وتجرَّدا عن القرائن سبق الفهم إلى أن المراد بهما بعض الخرَّازين ومن يُستَخْبَثُ ذكره من أخسِّ أهل المهن من صُنَّاع النعال ومُصلِحي ما تخرَّقَ، ولا ينصرف إلى الله تعالى إلاَّ مع القرينة كما هو حق المجاز.

بل أخبث من هذا أنه يلزمه نفي هذين الاسمين الشريفين عن الله تعالى من غير قرينةٍ، كما هو علامة المجاز، فإنه لا يجوز لك أن تصف الرجل الشجاع بأنه أسد وتسميه بذلك إلاَّ مع القرينة، ويجوز لك أن تنفي عنه اسم الأسد بغير قرينة باتفاق علماء المعاني والبيان، وإلا لزم الحاجة إلى القرينة في الحقيقة والمجاز معاً، ولم يقل بذلك قائل.

فعلى كلام الزمخشري يجوز للمسلم أن يقول: إن الله تعالى ليس بخالقٍ ولا خلاَّقٍ من غير قرينةٍ ولا بيانٍ لمراده.

ويوضح بطلان ما توهَّمه أنه بنى ذلك على أن حقيقة الخلق التقدير، وحقيقة التقدير عنده يستلزم الفكر، وذلك يستلزم النقص، فوجب أن لا يُنْسَبَ إلى الله تعالى إلاَّ مجازاً.

---

(٥٤) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله. مصنف في التفسير والنحو واللغة والأدب، له تفسير الكشاف شحنه بآرائه الاعتزالية، توفي سنة (٥٢٨هـ)، السير (١٥١/٢٠).

(٥٥) أساس البلاغة (٢٦٤/١).

والجواب عليه أن كل ما استلزم النقص لا يُنسَبُ إلى الله تعالى لا حقيقةً ولا مجازاً، والأسماء الحسنى أرفع مرتبةً من ذلك عند أهل الحق»(٥٦).

وأهّل السنّة يثبتون الصفة لله بمعزل عن أثرها وهو المخلوق، وسائر أفعال الله تعالى المتعدية هي من هذا الباب، والمتكلمون الذين ينكرون قيام الصفات بذات الله – خاصة ما يتعلق بمشيئته تعالى– يفسرون الفعل بالمفعول، فيقولون الخلق هو المخلوق(٥٧)، قال شيخ الإسلام رحمه الله: « والذى عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف أنّ الخلق غير المخلوق، فالخلْق فعل الخالق، والمخلوق مفعولُه، ولهذا كان النبيّ × يستعيذ بأفعال الرب وصفاته... وقد حكى البخاري (٥٨) إجماع العلماء على الفرق بين الخلق والمخلوق، وعلى هذا يدل صريح المعقول، فإنه قد ثبت بالأدلة العقلية والسمعية أنّ كل ما سوى الله تعالى مخلوق محُدَث كائن بعد أن لم يكن، وأنّ الله انفرد بالقدم والازلية، وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [السجدة: ٤] فهو حين خلق السموات ابتداء إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقاً للسموات والأرض، وإمّا أن لا يحصل منه فِعْلٌ بل وجدت المخلوقات بلا فعل، ومعلوم أنه اذا كان الخالق قبل خلقها ومع خلقها سواء وبعده سواء لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص، و أيضاً فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بدايه العقل »(٥٩)، ومقصود شيخ الإسلام بهذا إثبات قيام صفة الخلق بذاته وقيام الفعل بذاته تعالى حين يخلق ما يشاء خلقه.

وقال ابن القيم رحمه الله: « وقد أجاب عن هذا عبد العزيز بن يحيى الكناني(٦٠) في حيدته فقال في سؤاله للمريسي(٦١) بأي شيء حدثت الأشياء فقال له أحدثها الله بقدرته التي لم تزل فقلت له أحدثها بقدرته كما ذكرت أو ليس تقول أنه لم يزل قادرا قال بلى قلت فتقول أنه لم يزل يفعل قال لا أقول هذا قلت فلا بد أن نلزمك أن تقول أنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة لأن القدرة صفة ثم قال عبد العزيز لم أقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل وإنما الفعل صفة والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع فأثبت عبد العزيز فعلا مقدورا لله هو صفة ليس من المخلوقات وأنه به خلق المخلوقات وهذا صريح في أن مذهبه كمذهب السلف وأهل الحديث لأن الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول كما حكاه البغوي(٦٢)إجماعاً لأهل السنة (٦٣) وقد صرح عبد العزيز أن فعله سبحانه القائم به وأنه خلق به المخلوقات، كما صرح به البخاري في آخر صحيحه وفي كتاب خلق

---

(٥٦) العواصم والقواصم (٧/٩٠-٩٢) بتصرف يسير، وكذلك ابن جني وشيخه أبو علي لهم نفس الدعوى، انظر مختصر الصواعق لابن القيم (ص٣٤٥).

(٥٧) مقالات الإسلاميين (١/٣٦٥).

(٥٨) محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه، وقيل بذدربه، وهي لفظة بخارية، معناها الزراع ، الإمام العلامة صاحب الصحيح وغيره، أمير المؤمنين في الحديث، توفي سنة (٢٥٦ه)، السير (٣٩١/١٢).

(٥٩) مجموع الفتاوى (٢٣٠/٦).

(٦٠) عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم الكناني المكي، كان يلقب بالغول لدمامة منظره. وهو الفقيه صاحب كتاب الحيدة. جرت بينه وبين بشر المريسي مناظرات في القرآن. وله مصنفات عدة، وهو أحد أتباع الشافعي، وقد طالت صحبته له، وخرج معه إلى اليمن، توفي في حدود ٢٤٠ هـ، تاريخ بغداد (٤٤٩/١٠).

(٦١) بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي بفتح الميم وكسر الراء المبتدع الضال، من رؤوس الاعتزال، توفي سنة (٢١٨هـ)، السير (١٩٩/١٠).

(٦٢) الشّيخ الإمام العلاّمة القدوة الحافظ شيخ الإسلام محيي السّنّة أبو محمّد الحسين بن مسعود بن الفرّاء البغوي الشّافعي المفسّر صاحب التّصانيف كشرح السّنّة ومعالم التّنزيل وهو التفسير، توفّي سنة ٥١٦هـ، السّير ١٩ / ٤٣٩.

(٦٣) لم أقف عليه، وقد قال في شرح السنة: «كان الله خالقاً ولا مخلوق» لكن ليس فيه حكاية إجماع.

الأفعال قال في صحيحه (باب ما جاء في تخليق السماوات والأرض وغيرها من الخلائق وفعل الرب وأمره فالرب سبحانه بصفاته وفعله وأمره وكلامه هو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكون) (٦٤) فصرح أمام السنة أن صفة التخليق هي فعل الرب وأمره وأنه خالق بفعله وكلامه وجميع جند الرسول وحزبه مع محمد بن إسماعيل في هذا، والقرآن مملوء من الدلالة عليه كما دل عليه العقل والفطرة قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[يس:٨١] ثم أجاب نفسه بقوله:﴿بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ فأخبر أنه قادر على نفس فعله وهو أن يخلق فنفس أن يخلق فعل له، وهو قادر عليه، ومن يقول لا فعل له وأن الفعل هو عين المفعول يقول لا يقدر على فعل يقوم به البتة، بل لا يقدر إلا على المفعول المباين له الحادث بغير فعل منه سبحانه»(٦٥).

ومن المخالفين في الباب الفلاسفة القائلين بأنّ الصانع علة تامة، يقارنها معلولها ويصدر عنها لذاتها لا بصفة تقوم به(٦٦) فهم جردوا الرب عن أسمائه وصفاته، وصفة الخلق على وجه الخصوص، وقد أخذ الفلاسفة المنتسبون للإسلام تلك الآراء الفلسفية ومزجوها بالشريعة، مثل نظرية الفيض أو الصدور (٦٧)، أخذها عنهم هؤلاء المتفلسفة ممن حاول الجمع بين الشريعة والفلسفة وجعلوا الفيض أو الصدور الذي عناه هؤلاء الفلاسفة هو معنى صفة الخلق لله (٦٨). والمعتزلة تقول إنّه يفعل بذاته لا لمعنى يقوم به، بل هو قادر بذاته وخالق بمعنى القدرة على الإيجاد والتكوين (٦٩) وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.



المبحث الثاني: دوام اتصافه تعالى بالخلق أزلاً وأبداً

سبق تقرير أنّ الله تعالى متصف بالخلق، ونزيد هنا أنّها صفة كمال لا يخلو منها أزلاً وابداً، فالخلق إذا صفته تعالى القائمة به، وهي سابقة لإيجاده المخلوق، فصدور المخلوقات عن الله إنما تكون بصفته القائمة بذاته تعالى، فهي متعلقة بمشيئته من حيث آحادها وآثارها، لكنها قديمة من حيث نوعها، قال الإمام الطحاوي (٧٠) رحمه الله: «ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليا، كذلك لا يزال عليها أبدياً».

---

(٦٤) صحيح البخاري مع الفتح (٤٣٧/١٣).
(٦٥) شفاء العليل (١٥٥/١).
(٦٦) لوامع الأنوار (٢٨١/١)، والعلة التامة هي الّتي لا يتخلف عنها معلولها بل يقارنها لا يتقدم عنها ولا يتأخر، انظر الملل والنحل للشهرستاني(ص٣٨٠، ٤٠٦، ٤٥٦)، و التعريفات للجرجاني(ص ١٦٠). ويُعبر عنها كذلك بالموجب بالذات وهو كما قال شيخ الإسلام في الصفدية (١٠/١): « هو الذي تكون ذاته مستلزمة لموجبه ومقتضاه، فلايجوز أن يتأخر عنه شيء من موجبه ومعلوله » وإنما قال بذلك الفلاسفة نفياً لأن تقوم به صفة يفعل بها تعالى مفعولاته كالقدرة والإرادة.
(٦٧) الفيض هو الكثرة تقول فاض الماء إذا كثر، والمعنى عند الفلاسفة بالفيض هو الصدور، وإنما استعملوا هذه اللفظة لدلالتها على الكثرة المتدرجة المتتابعة، لأنهم يقولون إن الأول واحد بسيط والواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد، ومن هذا الواحد الذي هو العقل الأوّل تبدأ الكثرة إذ فيه هو اثنينية تنتج فلكاً وعقلاً وهكذا تبدأ الزيادة حتى تتم العقول عشرة والأفلاك تسعة ومن ثم توجد السفليات بعد ذلك، فكل ما في الوجود من الحركات والأجسام صادر عن الأول بالفيض، انظر مقاصد الفلاسفة للغزالي (ص٢٨٨) وما بعدها
(٦٨) انظر النجاة لابن سينا (ص٤٥٤)؛ وانظر أيضاً من أفلاطون إلى ابن سينا مجموعة محاضرات للدكتور جميل صليبا (ص٨٨-٨٩)، والمعجم الفلسفي له كذلك. (٤٦/٢، ٨٦).
(٦٩) مقالات الإسلاميين للأشعرى (٢٦٣/١) وما بعدها.
(٧٠) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري الطحاوي نسبة إلى طحا قرية من قرى الصعيد بمصر، الإمام، صاحب تصانيف باهرة من أشهرها شرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار، وعقيدته المختصرة ذائعة الصيت، توفي سنة (٣٢١ هـ)، السير(٢٧/١٥).

وعلق عليه ابن أبي العز [٧١] فقال: « أي: أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال: صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أنّ الله وُصِفَ بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأنّ صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضدّه، ولا يَرِدُ على هذا صفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها، كالخلق والتصوير، والإماتة والإحياء، والقبض والبسط والطيّ، والاستواء والإتيان والمجيء، والنزول، والغضب والرضى، ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، وإن كانت هذه الأحوال تحدث في وقت دون وقت، لأنّ هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن، ألا ترى أنّ من تكلّم اليوم وكان متكلماً بالأمس لا يُقال: إنّه حدث له الكلام، ولو كان غير متكلم؛ لآفة كالصغر والخرس، ثم تكلّم يُقال: حدث له الكلام، فالساكت لغير آفة يسمى متكلماً بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلّمه يسمى متكلماً بالفعل، وكذلك الكاتب في حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا يخرج عن كونه كاتبا في حال عدم مباشرته الكتابة»[٧٢].

وقال الطحاوي كذلك: «ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم (الخالق) ولا بإحداثه البرية استفاد اسم (الباري)».

وقال: «له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق»، قال ابن أبي العز: « يعني أن الله تعالى موصوف بأنه الرب قبل أن يوجد مربوب، وموصوف بأنه (خالق) قبل أن يوجد مخلوق»[٧٣].

وقال الطحاوي كذلك: «وكما أنه محيي الموتى بعد ما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم»، قال ابن أبي العز: «يعني: أنه سبحانه وتعالى موصوف بأنه محيي الموتى قبل إحيائهم، فكذلك يوصف بأنه خالق قبل خلقهم...وتقدم تقرير أنه تعالى لم يزل يفعل ما يشاء»[٧٤].

وهذا يعني أنّه تعالى لم يزل فعالاً خلاقاً، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾ [الحجر: ٨٦]، فإنّ ذلك يدل على صدور الخلق عن قدرته خلقاً بعد خلق، وهو موصوف بذلك أزلاً وأبداً، فدل على أزلية مخلوقاته وأبديتها، أعني نوعها، ولا يلزم منه مقارنة مخلوق بعينه لله تعالى بل كل مخلوق فهو مسبوق بالعدم والله تعالى قبله، قال ابن القيم رحمه الله: «وقوله: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦] دليل على أمور، أحدها: أنّه سبحانه يفعل بإرادته ومشيئته، الثاني: أنّه لم يزل كذلك، لأنه ساق ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه، وأنّ ذلك من كماله سبحانه، فلا يجوز أن يكون عادماً لهذا الكمال في وقت من الأوقات، وقد قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ ﴾ [النحل: ١٧] وما كان من أوصاف كماله ونعوت جلاله لم يكن حادثا بعد أن لم يكن »[٧٥].

وهذا يعني لزوماً تعلّقُ صفة الخلق بالمشيئة والاختيار.

(٧١) الإمام العلامة صدر الدين أبو الحسن علي بن علا ء الدين علي بن شمس الدين أبي عبدالله محمد بن شرف الدين بن أبي العز الدمشقي الصالحي الحنفي، درّس وصنّف وانتفع به الناس ومن أشهر مصنفاته شرح العقيدة الطحاويّة الّذي سار فيه على نهج شيخ الإسلام رحمه الله، توفي سنة ٧٩٢ هـ، شذرات الذهب لابن العماد (٣٢٦/٦).

(٧٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٢٤).
(٧٣) السابق (ص١٣٦).
(٧٤) السابق.
(٧٥) التبيان في أقسام القرآن (ص٥٧).

فإنّ الله تعالى إنّما يخلق الخلق بمشيئة واختيار، كما قال: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران:٤٧]

وقال: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [المائدة:١٧].

وقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص:٦٨].

وقال: ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى:٤٩].

فإذا تعلق خلقه بمشيئته واختياره فهذا يعني أنّ الخلق كسائر صفات الأفعال المتعلقة بمشيئته تعالى صفة متجددة في ذات الباري، حدوثها وقت مشيئته كمال وعدمها نقص، وحدوثها قبل مشيئته نقص وعدمها كمال، هذا هو مذهب أئمّة السّلف فيها [٧٦].

وفي هذا الأصل يخالف الفلاسفة، وطوائف من المتكلمين الذين لا يؤمنون بتجدد شيء في ذات الباري تعالى، لأنّ ذلك عندهم يعني وصفه بالجسمية، فكل ما يتعاقب فيه الحوادث أو الأعراض أو يتغير فهو جسم وكل جسم مخلوق[٧٧].

ولهذا أنكروا أن يكون تعالى يفعل شيئاً بمشيئة وإرادة متجددة، لا كلاماً ولا مجيئا ولانزولاً ولا غير ذلك[٧٨]،، فقال الفلاسفة إنّه تعالى علة تامة يقارنها معلولها وجوباً بلا مشيئة ولا اختيار كما سبق.

وقال المتكلمون إنّه تعالى يخلق الخلق أو يفعل ما يفعل بإرادة أو قدرة قديمة، ومن أثبت قدرة أو إرادة حادثة فيقول إنّها مخلوقة لا في محل، وإنّه لم يتجدد له شيء حين فعل أو خلق، وإنّ المعدوم أصبح ممكنا بعد أن كان ممتنعاً بدون سبب حادث ولا مرجّح [٧٩].

وقولهم إنّ القادر يمكن أن يرجّح الفعل على الترك بدون ما يستلزم ذلك، فهذا أصل كبير بنى عليه النّفاة نفيهم للصّفات إمّا جميعها كما هو قول المعتزلة وإمّا أفعاله الاختياريّة وصفاته الّتي تتعلّق بمشيئته كما هو قول المتكلّمين من الكلابية [٨٠] ومن تابعهم.

وحقيقة قول هؤلاء أنّهم أرادوا الجمع بين إثباتهم القدرة القديمة والإرادة القديمة وبين قولهم في حدوث العالم وخلق الأجسام، مع نفيهم قيام الحوادث بالله تعالى وامتناع التغيّر في ذاته، فاضطروّا للقول بأنّ الممكن يظلّ ممكناً مع إرادة الله له[٨١].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: « ويذكرون في كونه موجباً بذاته وفاعلاً بمشيئته وقدرته قولين فاسدين، أحدهما: قول من يقول المتفلسفة وإنّ معلوله يجب أن يكون مقارناً له في الزمان أزلاً وأبداً.

والثاني: قول من يقول: إنّه فاعل مختار لكنه يفعل بوصف الجواز فيرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا

(٧٦) مجموع الفتاوى (٢٤١/٦).
(٧٧) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٨-١٢) والإنصاف للباقلاني (ص٢٦) ثم انظر درء التعارض لابن تيمية (١٢٨/٢) وما بعدها.
(٧٨) غاية المرام للشهرستاني (٨٥/١) والإنصاف للباقلاني (ص٥٨) ومقالات الإسلاميين (٥٣٨/١-٥٣٩) و (٥٤٥/١).
(٧٩) الصفدية (١٠٤/٢).
(٨٠) الكلاّبيّة أتباع عبدالله بن سعيد بن كلاّب القطّان البصري رأس المتكلمين بالبصرة صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وإن كان في خضم هذه التصانيف قد خالف مذهب السلف في مواضع عديدة، عاش إلى قبل سنة (٢٤٠هـ)، السير (١٧٤/١١) والطبقات للسبكي (٢٩٩/٢).
(٨١) انظر مجموع الفتاوى (١٧٢/١٧) و(٢٢١/١٢).

مرجح، إمّا بمجرد كونه قادراً، أو لمجرد كونه قادراً عالماً، أو لمجرد إرادته القديمة التي ترجح مثلاً على مثل بلا مرجح، ويقولون: إن الحوادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة من غير سبب يوجب الحدوث فيقولون بتراخي الأثر عن المؤثر التام، وهذا وإن كان خيراً من الذي قبله ففساده أيضا بيّن.

والقول الثالث: قول أئمة السنة: إنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأه امتنع لعدم مشيئته له، فهو موجب بمشيئته وقدرته لا بذات خالية عن الصفات، وهو موجب له إذا شاءه لا موجب له في الأزل كما قال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢] وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته لا منافٍ لذلك، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار، فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاء، وهو موجب له بمشيئته وقدرته»(٨٢).

ومن المخالفات في هذا الباب قول النظامية أتباع النظام(٨٣) أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة (٨٤).

و"الظهور والكمون" هو قول بعض الطوائف إنّ الأجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صِرف، بل كل جسم فإنه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر (٨٥).

وسبب اختياره هذا هو فراره من إثبات قدرة متجددة في ذات الرب أو ما يسميه الحوادث أو الأعراض وإنّما يثبتون قدرة قديمة أو يقولون هو قادر بذاته، وفي نفس الوقت يرى أنّ موجب الخلق هو القدرة القديمة واللازم لا يتأخر عن ملزومه فلجأ إلى هذه الفلسفة القديمة لحل هذا الإشكال الذي بناه على أصول فاسدة أوجبت أقوالاً أشدّ فساداً.

تسلسل مفعولات الربّ

ويتفرع عن هذا مسألة تسلسل الحوادث المشهورة التي لم يفهمها حق الفهم كثير ممن قرأ كلام شيخ الإسلام ابن تيمية فيها، فمنهم من عارضه بحديث «أول ما خلق الله القلم»(٨٦) وحديث: «كان الله ولا شيء قبله»(٨٧)، ومنهم من اتهمه بالقول بقدم العالم (٨٨)، والحق بمعزل عن هذين، فإن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إنما قال بإمكان

---

(٨٢) درء تعارض العقل والنقل (٣٢٤/٢).

(٨٣) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانىء المعروف بالنظّام، عاشر في شبابه قوماً من الثانويّة والسمنيّة القائلين بتكافؤ الأدلّة وخالط في كبره قوماً من الفلاسفة واتصل بهشام بن الحكم الرافضي، من أشهر بدعه قوله بالطّفرة الّتي لم يُسبق إليها وأنكر إعجاز القرآن والمعجزات كلّها، وأنكر حجية الإجماع وقد كفره أغلب المعتزلة، توفي سنة (٢٣١هـ) وقيل قبل ذلك، انظر الفرق بين الفرق(ص١١٣) وما بعد، وانظر تاريخ بغداد(٩٧/٦) والسير للذهبي(٥٤١/١٠).

(٨٤) الانتصار لأبي الحسين الخياط(ص٤٤)، وانظر المواقف (٦٦٢/٣)، والملل والنحل للشهرستاني (٥٢/١).

(٨٥) المواقف (٢٤٢/٢) وانظر الفصل لابن حزم (٣٩/٥) والملل للشهرستاني (٦٣/٢).

(٨٦) أخرجه أحمد (٣١٧/٥)، وأبوداود في السنة (ح٤٧٠٠)، والترمذي في القدر (ح٢١٥٥) وقال: «حسن صحيح غريب» من مسند عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٨٧) أخرجه البخاري (ح ٧٤١٨) عن عمران بن حصين مرفوعاً، وفي لفظ «لا شيء غيره» وفي غير البخاري «ولا شيء معه»، انظر الفتح (٤١٠/١٣).

(٨٨) انظر كتاب دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، الفصل الثالث منه.

حوادث لا أول لها ولم يثبت وجود مخلوق معيّن أو حادث معيّن قديم مقارن للخالق سبحانه وتعالى، وهذا إنّما قاله في معرض ردّه على المتكلمين بشتى أصنافهم الذين التزموا أنّ الخالق سبحانه كان معطلاً عن الفعل أو كان ممتنعاً عليه أو نحو ذلك من العبارات وأنّ الفعل انقلب من الامتناع إلى الإمكان بدون تجدّد شيء ولا سبب ولا مرجح إلى آخر أقوالهم (٨٩)، والصحيح ما حكاه ابن تيمية عن السلف وفق أصولهم أنهّ لا أول لأفعال الله تعالى ولا آخر، ومن أفعاله تعالى الخلق، فإنّه متصف بالخلق أزلاً وأبداً كما سبق عن صاحب الطحاوية، والله تعالى لا أوّل له، وما من وقت يفرضه الذهن إلاّ والله تعالى قادر فيه على الفعل بمشيئته، والأوقات في الأزل لا أوّل لها، فيصحّ أنّ إمكان الفعل– ومنه الخلق – لا أوّل له.

وإذا كان الفعل ممكناً فلا يتصور أنّ الله بقي آماد طويلة لا يفعل، ومن أعظم أفعال الله تعالى الخلق، فثبت بهذا التقرير أنّ مخلوقاته لا أوّل لها، إمّا على سبيل الإمكان أو على سبيل الوقوع، قال ابن القيم في معرض ذكره أجوبة أهل السنة على شبهات القدرية ومحاولتهم إبطال قول أهل السنة في إثبات صفة الخلق وقيامها به تعالى بإلزامهم أحد أمرين إمّا إثبات قدم المخلوق، وإمّا إثبات التسلسل: «وقالوا: ليس في العقل ولا في الشرع ما ينفي دوام فاعلية الرب سبحانه وتعاقب أفعاله شيئاً قبل شيء إلى غير غاية، كما تتعاقب شيئاً بعد شيء إلى غير غاية، فلم يزل فعّالاً، قالوا: والفعل صفة كمال، ومن يفعل أكملُ ممن لا يفعل قالوا: ولا يقتضي صريح العقل إلاّ هذا، ومن زعم أنّ الفعل كان ممتنعاً عليه سبحانه في مُدَد غير مقدّرة لا نهاية لها ولا يقدر أن يفعل، ثم انقلب الفعل من الاستحالة الذاتية إلى الإمكان الذاتي من غير حدوث سبب ولا تغير في الفاعل؛ فقد نادى على عقله بين الأنام، قالوا: وإذا جاز هذا في العقول جاز أن ينقلب العالم من العدم إلى الوجود من غير فاعل، وإن امتنع هذا في بدايه العقول فكذلك نجد إمكان الفعل وانقلابه من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا سبب، وأما أن يكون هذا ممكناً وذاك ممتنعاً فليس في العقول ما يقضي بذلك.

قالوا: والتسلسل لفظ مجمل لم يرد بنفيه ولا إثباته كتاب ناطق ولا سنة متبعة فيجب مراعاة لفظه، وهو ينقسم إلى واجب وممتنع وممكن، كالتسلسل في المؤثر محال ممتنع لذاته، وهو أن يكون مؤثرين كل واحد منهم استفاد تأثيره ممن قبله لا إلى غاية.

والتسلسل الواجب ما دلّ عليه العقل والشرع من دوام أفعال الرب تعالى في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيماً آخر لا نفاد له، وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرف الأزل، وأنّ كل فعل مسبوق بفعل آخر، فهذا واجب في كلامه، فإنه لم يزل متكلماً إذا شاء ولم تحدث له صفة الكلام في وقت، وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته، فإنّ كل حيّ فعّال، والفرق بين الحيّ والميت بالفعل، ولهذا قال غير واحد من السلف: الحي الفعال، وقال عثمان بن سعيد: « كل حيّ فعال»(٩٠) ولم يكن ربنا سبحانه قط في وقت من الأوقات المحققة أو المقدرة معطلاً عن كماله من الكلام والإرادة والفعل.

(٨٩) منهاج السنة (١٥٦/١).

(٩٠) لم أجده في الرد على الجهمية ولا نقض المريسي.

وأما التسلسل الممكن فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف، كما يتسلسل في طرف الأبد، فإنه إذا لم يزل حياً قادراً مريداً متكلماً وذلك من لوازم ذاته، فالفعل ممكن له بوجوب هذه الصفات له، وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنّه سبحانه متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقدماً لا أوّل له، فلكل مخلوق أوّل، والخالق سبحانه لا أوّل له، فهو وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، قالوا: وكل قول سوى هذا فصريح العقل يردّه ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأنّ الربّ سبحانه لم يزل قادراً على الفعل لَزِمَه أحد أمرين لا بد له منهما، أما أن يقول بأنّ الفعل لم يزل ممكناً، وأما أن يقول لم يزل واقعاً»(٩١).



المبحث الثالث: عموم خلقه تعالى

الذي عليه إجماع أهل السنة الإيمان بعموم خلقه سبحانه لكل شيء، كما قال عزوجل: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: 101]، وقال: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: 102] وقال: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: 16].

قال شيخ الإسلام: «وأصل ذلك تقريرهم: أن الله خالق كل شيء ولا خالق غيره، وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة، وهو أحسن ما امتاز به الأشعري (٩٢) عن طوائف المتكلمين وبالغ في ذلك حتى جعل أخص أوصاف الربّ القدرةُ على الاختراع وزعم أن هذا معنى الإلهية»(٩٣).

وما ذكره شيخ الإسلام نلحظ فيه ربطه بين عموم خلقه وبين انفراده بالخلق، فلا خالق إلاّ هو سبحانه، قال السفاريني رحمه الله: «فكل ما سواه سبحانه بأسمائه وصفاته محدث مسبوق بالعدم، وهذا المتفق عليه عند سلف الأمة وأئمتها من أن الله تعالى خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه خالق كل شيء بقدرته ومشيئته، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فهو سبحانه وتعالى خالق الممكنات المحدثات من الأجسام والأعراض القائمة بالحيوان والجماد والمعادن والنبات وغيرها.

وهذا الذي دلت عليه الكتب المنزلة، وأخبرت به الرسل المرسلة وعليه سلف الأمة وأئمتها بل وعليه جماهير العقلاء وأكابرهم من جميع الطوائف»(٩٤).

*** خلق الله الشر**

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾[السجدة:٧]، وفي قراءة بتسكين اللام أي {خلْقه} وفي تفسيرها عدد من الأقوال (٩٥)، قال البقاعي(٩٦): «ولما كان هذا الإحسان عاماً،

---

(٩١) شفاء العليل (ص١٥٦).وانظر كذلك منهاج السنة (١٤٤/١) وما بعد و (١٥٧/١) وما بعد.

(٩٢) إمام المتكلّمين أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن أبي بشر، من ولد أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، أخذ عن أبي علي الجمحي وأبي علي الجبّائي المعتزلي وأخذ السّنة عن زكريا الساجي وغيره، نشأ معتزلياً ثمّ تحوّل بعد أربعين سنة إلى مذهب ابن كلاّب، توفّي سنة (٣٢٤هـ)، انظر السير (٨٥/١٥) وطبقات الشافعية للسبكي (٣٤٧/٣).

(٩٣) بغية المرتاد (ص٢٦١).

(٩٤) لوامع الأنوار (٢٧٧/١).

(٩٥) انظر تفسير ابن جرير (١٧٠/٢٠).

(٩٦) ابراهيم بن عمر بن حسن الرباط، الخرباوي، البقاعي، الشافعي، عالم، اديب، مفسر، محدث، ومؤرخ، أصله من البقاع في سورية، وسكن دمشق ورحل إلى بيت المقدس والقاهرة، وتوفي بدمشق، له العديد من المصنفات منها تفسيره، توفي سنة (٨٨٥ه)، الأعلام للزركلي (٥٦/١).

خصه بأن وصفه – على قراءة المدني والكوفي – بقوله: { خلقه } فبين أن ذلك بالإتقان والإحكام، كما فسر ابن عباس رضي الله عنهما من حيث التشكيل والتصوير، وشق المشاعر، وتهيئة المدارك، وإفاضة المعاني، مع المفاوتة في جميع ذلك، وإلى هذا أشار الإبدال في قراءة الباقين، وعبر بالحسن لأن ما كان على وجه الحكمة كان حسناً وإن رآه الجاهل القاصر قبيحاً»(٩٧).

وقال ابن عادل (٩٨) : «أن تعود الهاء على « الله » تعالى وأن يكون « خَلْقَهُ » منصوباً على المصدر المؤكد لمضمون الجملة كقوله: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ﴾، وهو مذهب سيبويه أي خَلَقَهُ خَلْقاً، ورُجِّحَ على بدل الاشتمال بأن فيه إضافة المَصْدَر إلى فاعله، وهو أكثر من إضافته إلى المفعول وبأنه أبلغ في الامتنان لأنه إذا قال: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ كان أبلغ من **{ أحسن خلق كل شيء }** ؛ لأنه قد يحسن الخلق وهو المحاولة ولا يكون الشيء في نفسه «حسناً » وإذا قال: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ﴾ اقتضى أن كل (شيء) خلقه حسن بمعنى أنه وضع كل شيء في موضعه»(٩٩).

وقال: ﴿ وَتَرَى ٱلۡجِبَالَ تَحۡسَبُهَا جَامِدَةٗ وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍ ﴾[النمل:٨٨]، قال ابن عادل: «أي: انظروا صنع الله وعليكم به، والإتقان: الإتيان بالشيء على أكمل حالاته،... ومعنى ﴿أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍ﴾أي: أحكمه»(١٠٠).

وقال: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾[الأعلى:٢]،قال ابن كثير: «أي: خلق الخليقة وسوى كل مخلوق في أحسن الهيئات»(١٠١).

ودلالة الآيات وغيرها أنّ الله نفى عن خلقه القبح والخلل، ولاشكّ أنّ الخلل والقبح شر، سواء ما كان من أفعال المكلفين أو غيرها.

وقد صحّ عنه × من حديث علي رضي الله عنه في حديث الاستفتاح بالليل قوله: «لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس إليك »(١٠٢).

قال الطحاوي: «فتأملنا قوله ×:«والشر ليس إليك» فوجدناه محتملا أن يكون أراد به والشر غير مقصود به إليك لأن من يعمل الخير يقصد به إلى الله عز وجل رجاء ثوابه وإنجاز ما وعد عليه ومن عمل شرا فليس يقصد به إلى الله عز وجل وإن كان كل واحد من الخير ومن الشر فمن الله عز وجل، كما قال عز وجل: ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِكَۚ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾[النساء:٧٨] أي فإن ذلك كله من عند الله فييسر أهل السعادة للخير فيعملونه فيثيبهم ويجازيهم عليه وييسر أهل الشقاء للشر فيعملونه فيعاقبهم عليه إلا أن يعفو عنهم فيما يجوز عفوه عن مثله وهو ما خلا الشرك»(١٠٣).

وقال النووي: «وأما قوله: «والشر ليس إليك» فمما يجب تأويله، لأن مذهب أهل الحق أنّ كل المحدثات فعل الله تعالى وخلقه، سواء خيرها وشرها، وحينئذ يجب تأويله، وفيه خمسة أقوال أحدها: معناه لا يُتَقرب به إليك، والثاني: معناه

---

(٩٧) نظم الدرر (٢٤٣/١٥).
(٩٨) عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي، أبو حفص، سراج الدين، من علماء القرن التاسع، توفي بعد سنة (٨٨٠ه)، انظر ترجمته في مقدمة تحقيق تفسيره المشهور.
(٩٩) اللباب (٤٧٧/١٥).
(١٠٠) اللباب (٢٠٧/١٥).
(١٠١) تفسير القرآن العظيم (٣٧٩/٨).
(١٠٢) أخرجه مسلم (ح٧٧١) ولفظه طويل.
(١٠٣) شرح مشكل الآثار (٩٥/٤).

لا يضاف إليك على انفراده، لا يقال: يا خالق القردة والخنازير و يارب الشر ونحو هذا، وإن كان خالق كل شيء ورب كل شيء، وحينئذ يدخل الشر في العموم، والثالث: معناه والشر لا يصعد إليك، إنما يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح، والرابع: معناه والشر ليس شراً بالنسبة إليك فإنك خلقته بحكمة بالغة وإنما هو شر بالنسبة إلى المخلوقين، والخامس: حكاه الخطابي أنه كقولك فلان إلى بني فلان إذا كان عداده فيهم أو صفوه إليهم»(١٠٤).

وكل هذه الأقوال مردّها إلى أنّ المعنى: الشرّ لا يُنسب إليك، وهو كذلك فليس في خلق الله ولا في فعله شر في نفسه، وإن كان شراً بالنسبة لبعض خلقه.

فهذه النصوص وغيرها تدل على أنّ أفعال الله كلها خير وحكمة، وخلقه كله خير، ليس فيها شر محض ولا ضرر محض بل يفعل ويخلق بعلم وحكمة ورحمة.

وخيرية الإله أمر متفق عليه بين العقلاء من أتباع الأديان حتى تلك المحرفة والوضعية والفلسفية، إذ الرب في تصور الجميع يجب أن يكون مصدر جلب الخير ودفع الشر، وقد وقع بعض الناس في إشكال بين هذه المسلّمة وبين حقيقة وجود الشر في العالم، سواء كان الشر من فعل الإنسان كالظلم والقتل والسرقة ونحوها، أو ما يحدث في الكون من الزلازل والأمراض والفيضانات ونحوها، فكيف يوفقون بين خيرية الإله وبين خلقه لهذه الشرور؟

ومشكلةُ وجود الشرِ هي المعضلة الأكثر حضورا في الفكر الفلسفي، وتسمى بمعضلة أبيقور (١٠٥)، ويعدّ من أوائل الذين ناقشوا الفكرة من زاوية منطقية، وتقوم فكرته على أنّ إذا كان هناك إله ذو قدرة كلية وخيرية كلية فالنتيجة هي عدم وجود الشر، وبما أنّ الشر موجود حتما فهذا يعني أنّ الإله غير جدير بالعبودية لأنّه غير كامل القدرة أو غير كامل الخيرية أو أنّه غير موجود أصلاً (١٠٦).

والإيمان بعموم خلق الله تعالى مركوز في أصل الفطرة، ولم يخالف فيه إلاّ بعض الفلاسفة وبعض أتباع الديانات الذين أنكروا أن يكون الله خالقاً للشر، ومن أشهر القائلين بذلك المجوس(١٠٧)والدّيصانيّة(١٠٨)والمزدكيّة(١٠٩)، قال ابن حزم حاكياً عنهم حجّتهم على قولهم هذا: «قالوا: وجدنا الحكيم لا يفعل الشّر، ولا يخلق خلقاً ثمّ يسلّط غيره عليه، وهذا عيب في المعهود، ووجدنا العالم كلّه ينقسم قسمين، كلّ قسم منهما ضدّ الآخر كالخير والشّر، والفضيلة والرّذيلة والحياة والموت والصّدق والكذب، فعلمنا أنّ الحكيم لا يفعل إلاّ الخير، وما يليق فعله به، وعلمنا أنّ الشّرور لها فاعل غيره وهو شرّ مثلها»(١١٠).

---

(١٠٤) المنهاج (٥٩/٦)

(١٠٥) قصة الحضارة (١٦٧/٨).

(١٠٦) مشكلة الشرّ ووجود الله، https://yaqeen.net/

(١٠٧) هم عبدة النيران القائلون أن للعالم أصلين نور وظلمة، وهم من أقدم الطوائف وأصلهم من بلاد فارس، ومسائل المجوس كلها تدور حول قاعدتين: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية: سبب خلاص النور من الظلمة، ولهم في هذا تفصيلات ومذاهب شتى، انظر الملل والنحل(٢٥٧/٢) وما بعدها.

(١٠٨) أتباع ديصان وقيل ابن ديصان، كان أسقفاً بالرّهاء، سُمّي ديصانا نسبة إلى نهر يُسمى ديصان وُجد عليه منبوذاً وهو من القائلين بالأصلين النور والظلمة فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلمة تفعل الشر طبعاً واضطراراً، انظر الملل والنحل(٢٧٨/٢) والكامل في التاريخ لابن الأثير(٢٩٤/١).

(١٠٩) أتباع مزدك، ظهر في أيّام قباذ بن فيروز والد أنوشروان ودعاه إلى مذهبه فأجابه، ثمّ ظفر به أنوشروان وعلم خبث مذهبه فقتله، والمزدكيّة من فرق المجوس القائلين بالأصلين النور والظلمة، فإنّ مزدك ادعى أنّه يدعو إلى دين الخليل عليه السلام وكان تابعاً لزرادشت في بعض ما جاء به، وكان مع هذا إباحيّاً يدعو إلى شيوع المال والنساء، وحرم على أتباعه اللحم، انظر الملل والنحل(٢٧٥/٢)، والكامل لابن الأثير(٣٧٧/١ و٣٩٥).

(١١٠) الفصل (٩٣/١)، شرح المقاصد للتفتازاني (١٠٢/٤).

ومقصودهم بهذا النّفي تنزيه البارئ بناء على أنّ خالق الشّر عندهم شر هو بنفسه، ولهذا برروا وجود الشرّ بأنّه مخلوق بواسطة، قال ابن حزم رحمه الله: «فإنّ المتكلّمين ذكروا عنهم أنّهم يقولون: إنّ البارئ عزوجل لمّا طالت وحدته استوحش فلما استوحش فكّر فكرة سوء فتجسّمت فاستحالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس... وشرع أهرمن في خلق الشّر»[١١١]، فحتّى إبليس ابتعدوا عن التلفظ بخلق الله له وكذلك الظّلمة، بل أضافوا خلقه إلى نفسه حيث قالوا «فاستحالت» ولم يقولوا: خلقها الله، لأنّهم يعلمون أنّه يلزمهم في هذا ما يلزمهم في سائر الشّرور.

وهذا التصوّر الفاسد الّذي ظنّوه مقتضى التّنزيه هو الّذي ساعد على انتقال العقيدة الزرادشتيّة[١١٢] من التّوحيد إلى الثّنويّة[١١٣] فجعلوا للخير إلهاً وللشّرّ إلهاً آخر[١١٤].

وهذا الخلط كله نتج عن التباس لدى كل هؤلاء الملاحدة وغيرهم من المجوس وأشباههم من الإسلاميين، في أمرين:

الأوّل: أنّهم لم يفرقوا بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه، فالشر في الثاني لا في الأوّل، والشر لا يُنسب إلى خالقه بل إلى فاعله وفرق بينهما، وذلك كالفرق بين الخياط الّذي يخيط الثوب بإتقان وبين لابس الثوب على غير وضعه فيُذم اللابس دون الصانع، ولله المثل الأعلى.

الأمر الآخر: أنّهم لم يفرقوا بين الشرّ المحض الّذي لا يكون فيه حكمة ولا خير ولا مصلحة وبين الشر النسبي الذي يكون فيه شر لبعض خلقه وخير لبعض آخر، فهذا الشر وإن لم يُنسب إليه أدباً معه تعالى فهو خالقه وله فيه حكمة وخير ومصلحة يعلمها البعض وتخفى عن البعض، وكل ما ناره في الأرض من أنواع الشرور هو من هذا القبيل.

وبهذا نعلم أنّه لا تعارض بين الخيرية المطلقة للرب تبارك وتعالى وبين هذا الشر الموجود في العالم.

قال ابن القيم رحمه الله في الفرق بين الحسنة والسيئة: « أن الحسنة مضافة إليه لأنه أحسن بها من كل وجه وبكل اعتبار كما تقدم فما من وجه من وجوهها إلا وهو يقتضي الإضافة إليه وأما السيئة فهو سبحانه إنما قدرها وقضاها لحكمته وهي باعتبار تلك الحكمة من إحسانه فإن الرب سبحانه لا يفعل سوأ قط كما لا يوصف به ولا يسمى باسمه بل فعله كله حسن وخير وحكمة كما قال تعالى بيده الخير وقال أعرف الخلق به والشر ليس إليك فهو لا يخلق شرا محضا من كل وجه بل كل ما خلقه ففي خلقه مصلحة وحكمة وإن كان في بعضه شر جزئي إضافي وأما الشر الكلي المطلق من كل وجه فهو تعالى منزه عنه وليس إليه»[١١٥].

---

(١١١) الفِصَل (٨٦/١).
(١١٢) أصحاب زرادشت بن بورشسب وقال ابن الأثير بن سقيمان، الّذي ظهر في زمان كشتاسف ابن لهراسب الملك، قيل إنّ دعوته كانت عبادة إله واحد لاشريك له، وزعم أن الموجودات وجدت من امتزاج النور والظلمة ومن امتزاجهما حدثت الصور والتراكيب وهما يتقاومان ويتغالبان وأنّ الله لا يجوز أن يُنسب إليه وجود الظلمة مع أنّ الله هو خالق النور والظلمة وهو مزجهما وخلطهما، انظر الكامل لابن الأثير(٢٢٥/١) والملل والنحل(٢٦٤/٢) وما بعد.
(١١٣) مذهب من يزعم أنّ النّور والظلمة أزليان قديمان متساويان في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل، انظر الملل والنحل(٢٦٨/٢).
(١١٤) انظر الأسفار المقدسة لوافي(ص١٦٤).
(١١٥) شفاء العليل (١٦٩) .

وقال: « فتبارك وتعالى عن نسبة الشر إليه، بل كلّ ما نسب إليه فهو خير، والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه، فلو أضيف إليه لم يكن شراً، وهو سبحانه خالق الخير والشر، فالشر في بعض مخلوقاته لا في خلقِهِ وفعلِهِ، وخلقُه وفعلُه وقضاؤه وقدره خير كلّه، ولهذا تنزه سبحانه عن الظّلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها، وذلك خير كلّه، والشر وضع الشيء في غير محلّه، فإذا وضع في محله لم يكن شراً، فعلم أن الشر ليس إليه»[١١٦].

وقال كذلك: « ونكتة المسألة، الفرق بين ما هو فِعْلٌ له تستلزم محبته وقوعُه منه، وبين ما هو مفعولٌ له لا تستلزم محبته له وقوعُه من عبده، وإذا عُرف هذا فالظّلم والكفر والفسوق والعصيان وأنواع الشرور واقعة في مفعولاته المنفصلة التي لا يتّصف بها، دون أفعاله القائمة به، ومن انكشف له لهذا المقام فهم معنى قوله ص× :«والشر ليس إليك» فهذا الفرق العظيم يزيل أكثر الشبه التي حارت لها عقول كثير من الناس في هذا الباب، وهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بأذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، فما في مخلوقاته ومفعولاته تعالى من الظّلم والشّر فهو بالنسبة إلى فاعله المكلّف الذي قام به الفعل، كما أنه بالنسبة إليه يكون زنا وسرقةً وعدواناً وأكلاً وشرباً ونكاحاً، فهو الزاني السارق الآكل الناكح، والله خالق كل فاعلٍ وفعلِهِ، وليست نسبة هذه الأفعال إلى خالقها كنسبتها إلى فاعلها الذي قامت به، كما أن نسبة صفات المخلوقين إليه كَطُوله وقصره وحُسْنه وقُبْحه وشكله ولونه ليست كنسبتها إلى خالقها فيه، فتأمل هذا الموضع وأَعْطِ الفرقَ حقّه وفرّق بين النسبتين، فكما أنّ صفات المخلوق ليست صفات لله بوجه، وان كان هو خالقها، فكذلك أفعالُه ليست أفعالاً لله تعالى، ولا إليه ،وان كان هو خالقها»[١١٧].

أفعال العباد

وكذلك خالف في عموم خلقه تعالى القدريةُ الذين زعموا أنّ الله لم يخلق أفعال العباد وإنّما هم خلقوا أفعالهم، قال أبو الحسن الأشعري: « أجمعت المعتزلة على أنّ الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره »[١١٨]، ولذا سماهم السلف مجوس هذه الأمّة[١١٩]، وأضافوا إلى ذلك نفي قدرته تعالى على أفعال الحيوان الاختيارية وأخرجوها من عموم خلقه من جهة ما يقتضيه أصل العدل الّذي بنوه على أنّ الله منزه عن الظّلم والجور، إذ خَلْق الكفر والمعصية في العبد ثمّ عقوبته عليها ظلمٌ في تصوّر هؤلاء، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «القدرية الثانية المجوسية: الذين يجعلون لله شركاء في خلقه... فيقولون: خالق الخير، غير خالق الشر، ويقول من كان منهم في ملتنا: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى، وربما قالوا: ولا يعلمها أيضا ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقع بغير قدرته ولا صنعه فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة، ولهذا قال ابن عباس: «القدر نظام التوحيد فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده»[١٢٠]، ويزعمون أن هذا هو

---

(١١٦) السابق (ص١٧٩)

(١١٧) مفتاح دار السعادة (١١٢/٢).

(١١٨) مقالات الإسلاميين (٢٩٨/١).

(١١٩) الإبانة لابن بطة (٩٥/٢).

(١٢٠) أخرجه ابن بطة في القدر(١٥٩/٢).

العدل ويضمون إلى ذلك سلب الصفات، ويسمونه التوحيد»[١٢١].

واختلفوا فيما هو شر بمعنى المرض ونحوه، فقال جمهور المعتزلة إنّ الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات، وهو شر في المجاز وسيئات في المجاز، وقال عباد[١٢٢]: إنّ الله لا يخلق شيئاً نسميه شراً أو سيئة في الحقيقة [١٢٣].

ويبدو أنّ عبّاد بن سلمان عندما نفى خلق الله للشر قد طرد أصل المجوس ونحوهم ممن يرى أنّ الشرور مطلقاً لا تصدر عن البارىء، ولا يُتصوّر عندهم صدور المتضادات عن ذات واحدة.

وبناء عليه طردوا هذا الأصل ونفوا خلق الله لأفعال العبد تنزيهاً لله عن الظّلم . زعموا . وهذا النفي منهم معناه أنّ الله تعالى لا يُوصف بالقدرة على أفعال العبد.

قال القاضي عبدالجبار: «والغرض به الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المحدثون لها»[١٢٤].

ويقول في موضع آخر: «اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأنّ الله عزوجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وأنّ من قال: إنّ الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»[١٢٥].

وقد ردّ عليهم سائر أهل الملة من السلف والخلف، وأنكروا عليهم مقالتهم التي تتصادم مع نصوص قطعية كثيرة وأصول عقلية صريحة لا يتسع البحث لسردها [١٢٦]، والغرض أنّ الإيمان بعموم خلقه تعالى أصل من أصول الإيمان والإسلام والفطرة، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومعلوم أن أحد من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان والمسيح بن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهاً مساوياً لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله: مقرون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم يقرون أنّ الشريك مملوك له، سواء كان ملكاً أو نبياً أو كوكباً أو صنماً كما كان مشركوا العرب يقولون في تلبيتهم: (لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك، لك وما ملك» وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية الذي يقولون بالأصلين (النور والظلمة) وإن النور خلق الخير والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما أنها محدثة فتكون من جملة المخلوقات له، والثاني:

---

(١٢١) مجموع الفتاوى(٢٥٨/٨).
(١٢٢) أبو سهل عبّاد بن سلمان البصري المعتزلي من أصحاب هشام الفوطي، السّير (٥٥١/١٠).
(١٢٣) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢٧١/١)، والانتصار للخياط ص٤٧ و٦٥، وانظر مقالات الإسلاميين (٣١٢/١).
(١٢٤) شرح الأصول الخمسة (ص٣٢٣).
(١٢٥) المغني(٣/٨).
(١٢٦) انظر شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٤٤٦/١) وكتاب خلق أفعال العباد للإمام للبخاري.

أنها قديمة لكنها لم تفعل إلاّ الشر فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور.

وقد أخبر سبحانه عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بينه في كتابه فقال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ [الزمر: ٣٨] ومعلوم أن المشركين من العرب الذي بعث اليهم محمد × أولاً لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرّون بأن الله خالق كل شيء... فقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك ولكن غاية ما يقال: إنّ من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله كالقدرية وغيرهم، لكن هؤولاء يقرون بأنّ الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا إنّهم خلقوا أفعالهم.

وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور هُم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة لا يقولون إنّها غنية عن الخالق، مشاركة له في الخلق فأما من أنكر الصانع فذاك جاحد معطل للمصانع كالقول الذي أظهره فرعون، والكلام الآن مع المشركين بالله المقرين بوجوده، فإن هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون بل يقرّون به مع إنهم مشركون كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع وكما علم بالاضطرار من دين الإسلام»(١٢٧). ❊❊❊

الخاتمة

بعد هذه الرحلة في معاني الخلق في القرآن وما نسب إلى الله منه خلصت إلى النتائج التالية:

١. أنّ منهج السلف الصالح هو المنهج العدل الوسط الذي يجمع بين دلالة النقل ودلالة العقل.

٢. أنّ مذهب السلف الصالح الإيمان باسمه تعالى الخالق وما تضمّنه من صفة الخلق لله تعالى على الوجه اللائق به، وأنّها صفة أزلية وأبدية لا ينفك عنها تعالى، وأنّه يخلق الخلق بواسطة وبدون واسطة.

٣. عموم خلقه تعالى لكل شيء، الخير والشر، ومن الشر أفعال العباد ومعاصيهم، وأنّ ذلك لا يعني أنّ الله تعالى يصدر عنه الشر ويُنسب إليه بل إيجاده إيّاها منتهى الحكمة والخير من جهة الخلق.

❊❊❊

المصادر

١. الإبانة الكبرى، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري، ت:رضا معطي ورفقاه، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط : متعددة.

٢. الإبانة عن أصول الديانة،علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن، دار الأنصار – القاهرة الطبعة الأولى ، ١٣٩٧ت: فوقية حسين محمود.

٣. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١: ١٤٠٤ – ١٩٨٤

(١٢٧) التدمرية (١٧٦-١٨٢) بتصرف يسير.

٤. أساس البلاغة للزمخشري.
٥. الأسفار المقدّسة في الأديان السّابقة للإسلام د . علي وافي ،دار نهضة مصر .
٦. الأعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، ط٨ .
٧. الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي .
٨. الانتصار لأبي الحسين الخياط، ضمن (رسائل العدل والتوحيد) ، دار الهلال ، جمع وتحقيق : محمد عمارة .
٩. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر بن الطيب الباقلاني، عالم الكتب، ت : عماد أحمد حيدر، ط١.
١٠. إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ، ضمن (رسائل العدل والتوحيد) ، دار الهلال ، جمع وتحقيق : محمد عمارة .
١١. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة العلوم والحكم، ط: ١٤٠٨، ت: د. موسى سليمان الدويش.
١٢. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، ت:مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط:،١٤٢٦هـ.
١٣. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، دار الكتاب العربي .
١٤. التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ، مؤسسة الرسالة ، ط ١٤١٤هـ ، ت : عصام الحرستاني ورفيقه .
١٥. التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ط١ ، ١٤٠٥هـ ، ت : محمد بن عودة السعوي .
١٦. تفسير القرآن العظيم ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة : الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م
١٧. تهذيب اللغة،أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي- بيروت - ط١، ٢٠٠١م .
١٨. التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد ،أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي، ت: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دار العلوم والحكم، ط: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
١٩. جامع البيان في تأويل القرآن ل، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م
٢٠. جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله،

دار العروبة – الكويت،ت : شعيب الأرناؤوط – عبد القادر الأرناؤوط، ط٢، ١٤٠٧ – ١٩٨

٢١. خلق أفعال العباد، محمد بن إبراهيم بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، ت : د. عبدالرحمن عميرة، دار المعارف السعودية – الرياض

٢٢. دَرْءُ تَعَارُضِ العَقْلِ وَالنَّقْلِ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، ت:محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية – الرياض ، ١٣٩١هـ

٢٣. الذيل على طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان – الرياض، ط١، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٥ م

٢٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط:الأولى، ١٤١٥ هـ

٢٥. زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ، المكتب الإسلامي ، ط٤ .

٢٦. سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط : الرابعة ١٤٠٥هـ.

٢٧. السنن ، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب،ط٢، ترقيم عبدالفتاح أبو غدة .

٢٨. السنن، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر ، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد

٢٩. السنن، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ت : أحمد محمد شاكر وآخرون

٣٠. سير أعلام النّبلاء للذهبي ، مؤسسة الرسالة ، ط ٨ ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ورفقاءه .

٣١. شذرات الذهب

٣٢. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي، ت: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية،ط: الثامنة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م

٣٣. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار بن أحمد، عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة .

٣٤. شرح السّنّة للبغوي ، المكتب الإسلامي ، ط١ ، ت : شعيب الأرناؤوط .المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثانية ، ١٣٩٢ هـ.

٣٥. شرح العقيدة الأصفهانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ، مكتبة الرشد ، ط ١٤١٥هـ .

٣٦. شرح العقيدة الطحاوية ، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي،ت: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني، دار السلام للطباعة ، ، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م

٣٧. شرح المقاصد للتفتازاني ، دار عالم الكتب ، ط١ ، ١٤٠٩هـ ، عبدالرحمن عميرة .
٣٨. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الفكر – بيروت ، ١٣٩٨ – ١٩٧٨،ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي
٣٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ت: شعيب الأرنؤوط ،ط: الثانية ، ١٤١٤ – ١٩٩٣
٤٠. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ
٤١. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.
٤٢. الصّفديّة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، دار الهدي النبوي ، ط١ ، ت : محمد رشاد سالم .
٤٣. طبقات الحنابلة ، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، ت: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة – بيروت
٤٤. طبقات الشافعيّة الكبرى للسبكي ، ط٢ ، دار هجر ، ت : عبدالفتاح الحلو ورفيقه .
٤٥. العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير ، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي ،ت: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط: الثانية، ١٤٢٦ هـ .
٤٦. عقيدة أصحاب الحديث لأبي عثمان الصابوني، ت: ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، دار العاصمة ، ط
٤٧. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله،ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م
٤٨. غاية المرام في علم الكلام، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ، ١٣٩١، ت : حسن محمود عبد اللطيف
٤٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، بعناية : محب الدين الخطيب، دار المعرفة – بيروت ، ١٣٧٩هـ.
٥٠. الفرق بين الفرق للبغدادي ، دار الآفاق الجديدة ، ط٥ ، ١٤٠٢هـ .
٥١. الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، دار الجيل ، ط ١٤٠٥هـ ، محمد نصر ورفيقه .
٥٢. قصة الحضارة .

٥٣. الكامل في التاريخ ،ابن الأثير: عز الدين علي بن محمد بن محمد الشيباني، دار الكتاب العربي ، ط١ ، ١٤١٧هـ ، ت : عمر عبدالسلام تدمري .
٥٤. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان،ط١ ١٤١٩ هـ –١٩٩٨م
٥٥. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، ط٢
٥٦. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، طبعة وزارة الأوقاف السعودية .
٥٧. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي ،ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤٢٢ هـ
٥٨. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي، ت: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة – مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م
٥٩. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى ، ١٤١١ هـ – ١٩٩٠م، ت : مصطفى عبد القادر عطا
٦٠. المسند ، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة – القاهرة.
٦١. مشكلة الشرّ ووجود الله، https:yaqeennet
٦٢. المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، سنة النشر: ١٤١٦ – ١٩٩٥م.
٦٣. المعجم الفلسفي ، للدكتور جميل صليبا
٦٤. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب،الطبعة : ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م.
٦٥. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبدالجبار ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ت: محمد مصطفى حلمي ورفيقه.
٦٦. مقاصد الفلاسفة للغزالي.
٦٧. مقالات الإسلاميين، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي – بيروت .
٦٨. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة – بيروت ، ١٤٠٤هـ، ت: محمد سيد كيلاني.
٦٩. من أفلاطون إلى ابن سينا مجموعة محاضرات للدكتور جميل صليبا
٧٠. منهاج السنة لابن تيمية : مكتبة ابن تيمية ، ط٢ ، ت :محمد رشاد سالم .

٧١. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة

٧٢. المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ت: د.عبد الرحمن عميرة .

٧٣. النجاة لابن سينا .

The approach of the ancestor in the faith As "the creation" through The Holy Quran

Dr. Ahmed bin Saleh Al-Zahrani

Associate Professor - Department of Islamic Studies
Faculty of Arts and Humanities
King Abdulaziz University in Jeddah

Abstract. the research deals with the attribute of the creation of God Almighty and the method of the righteous predecessors in proving and believing according to it, through the Qur'anic text, and it was presented in a chapter in which it was mentioned in the first topic: Explanation of the method of the righteous predecessor in the names of God Almighty and his high qualities, then mentioned in the following topic: Meaning of the word " Creation "in language and in the Qur'an, and in the second chapter, I mentioned the approach of the predecessors in the character of creation in three sections, so I mentioned in the first topic: that they prove what the name included in the character of creation, and in the second topic I mentioned their proof of the permanence of His Almighty's identification with creation eternally and ever, and I explained in the third: Their belief in the generality of God Almighty for everything, and concluded the research by mentioning an inclusive conclusion to it, and an index of sources, verses and topics**.**

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٤١٩– ٤٥٧ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.16

حقيقة مفهوم التوقيف في اللُّغة عند ابن فارس

د. أسامة بن أحمد السُّلميّ
أستاذ اللّغويّات المساعد – بجامعة أمّ القرى
بكلّيّة اللّغة العربيّة

مستخلص. في هذا البحث تصحيح لمفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس، إذ يعالجُ غموضَ مصطلحِ التوقيف في اللغة عند ابن فارس، ويقدِّم توجيهًا لمفهومٍ شائع، أَخَذَه عليه بعضُ المحدَثين، بما لا يتناسب مع مكانة ابن فارس العلميّة، ولا مع نصوصه ومواقفه، وذلك بتتبع العلاقات بين سائر نصوصه ومواقفه المختلفة، وربط بعضها ببعض، وجاء في ثلاثة مباحث، ناقشَ الأوّلُ منها القولَ المنسوب إلى ابن فارس، وإشكالاته، وجاء المبحث الثاني معنيًّا بتحرير مفهوم التوقيف عند ابن فارس، وذلك بوصْفِ أصلِ مصطلح التوقيف، وتتبّع نشأته، وبحث علاقة التوقيف الفقهي بالتوقيف اللغويّ عند ابن فارس، مع تقديم الأدلّة التفصيليّة الدالّة على حقيقة مفهوم التوقيف اللغوي عنده، ثم درس قيمة مفهوم التوقيف اللغوي عند ابن فارس، وآثاره المنهجيّة. وقد خلَصَ البحثُ إلى أنَّ التوقيفَ نشأ في علمِ الفقهِ وأصوله، ومرَّ بتطوّر تاريخي مهم، في ظلِّ التداخل بين العلوم العربيّة والإسلاميّة، واستعمله ابنُ فارس في علوم اللغة، بما يدلّ على قيام العلاقة بين مفهومه الفقهي ومفهومِه عند ابن فارس، والتداخل بين العلوم العربية والإسلامية، وبتحرير العلاقة بينهما تتكشف حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عنده، وخصوصيته، ويتضح به اطرادُ آراءِ ابن فارس وانسجامها، وتصديق بعضها بعضًا، مع ثبوت أدلةِ أصلِ المصطلح ونشأته، وخصوصيّةِ مفهومه عند ابن فارس، كما كشف عن استعمالِ بعض علماء العربية له باسمه ومفهومه، وعَرَضَ لقيمة المفهوم وآثاره المنهجيّة في دراسة اللغة العربيّة، في الاستدلال ومسلك بناء الحكم، وفي النموّ والتجديد اللغويّ، وذلك بتوضيح ما يترتب عليه من آثارٍ علميّة ومنهجيّة، لتضعَ أساسًا صلبًا في منهجيّة دراسة اللغة العربيّة.

الكلمات المفتاحية: حقيقة، منهج، التوقيف، اللغة العربية، فقه اللغة ، ابن فارس

المقدمة

من أعلام اللّغة الإمام أبو الحسين أحمد ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، صاحب التصانيف المشهورة، تميّز بمواقف وآراء بارزة، كان لها أثر كبير في الدراسات اللغوية، ومنها (تقييس الدلالة المعجميّة) و(ترتيبٌ خاصٌّ في النظام المعجميّ وهو الترتيب الدائريّ)، (والقول بالنحت في اللغة)، ومنها (قول في الخط العربي)، ومنها (قول خاصٌّ في العلوم اللغويّة

العربيّة وطبيعتها)، ومنها (القول بالتوقيف في اللغة)، وهذا الأخير قد نسبه إليه كثيرون، قديمًا وحديثًا، في قضيّة نشأة اللغة الإنسانية، وفهموا منه أنَّ ابن فارس يرى أنَّ اللغة الإنسانية نشأتْ وحيًا من الله وإلهامًا، وهذا الفهم السائد لمعنى التوقيف عند ابن فارس تترتب عليه إشكالات علميّة، تستدعي التحقق في مفهوم التوقيف عند ابن فارس، وتحرير المعنى المنسوب إليه، إذ نجد في مفهوم التوقيف الشائع علاماتٍ ومؤشراتٍ، تُبعد أن يكون ابن فارس يريد المسألة الكلاميّة المشهورة في نشأة اللغات عامّة، وتكشفُ حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عنده وأنه مفهوم خاص، كما أنَّ تلك الإشكالات تتطلّبُ تتبُّعَ حقيقة هذا القول، وبيانها وإيراد أدلتها لتتضح حقيقة التوقيف عنده وأثره والاعتداد به أصلًا رئيسًا في منهجية دراسة اللغة العربية خاصّةً، وقد سعى هذا البحث إلى تحقيق كل ذلك، وتوصّل إلى أنَّ للتوقيف عند ابن فارس مفهومًا خاصًّا مختلفًا عن المفهوم السائد للتوقيف عنده، وبهذا المفهوم الخاصّ تزول تلك الإشكالات العلميّة، وتنسجم آراءُ ابن فارس، وقد قدَّم البحث الأدلة والبراهين التي تؤيد ذلك، مستقرئًا نصوصَ علمائنا، وقارئًا لها قراءة فاحصة، وباذلًا الوسع في فهمها، وتحليلها، وربط بعضها ببعض، وردِّ عامِّها إلى خاصّها، ومجملها إلى مبيّنها.

وقد تلخّصتْ أسئلةُ البحث في سؤال رئيس، هو: ما حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس؟

وتفرّعت عنه الأسئلة الآتية:

ما طبيعة المفهوم المنسوب إليه؟ وما إشكالات تلك النسبة؟ وما أصل مصطلح التوقيف؟ وما استعمالاته عند غير ابن فارس؟

وكيف تكون العلاقة بين المعنى اللغوي والاستعمالات المختلفة وبين حقيقة مفهوم ابن فارس؟

وما الأدلة على حقيقة المفهوم؟

وفيم تكمن قيمته وآثاره المنهجيّة؟

كما يهدف البحث إلى ما يأتي:

١.الوقوف على إشكالات مفهوم التوقيف في اللّغة عند ابن فارس وغموضه.

٢.بيانُ أصلِ مصطلحِ التوقيف، وتتبع استعمالاته في العلوم العربية والإسلامية.

٣.الكشف عن العلاقة بين مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس وبين أصل المصطلح ونشأته.

٤.إيرادُ أدلّةِ خصوصيّةِ مفهومِ التوقيف في اللغة عند ابن فارس.

٥.التعرّف على قيمة مفهوم التوقيف في اللّغة، وأهم آثاره المنهجيّة.

وفي سبيل الإجابة عن تلك الأسئلة، وتحقيق الأهداف المرجوّة من البحث، والوصول إلى حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس، وآثاره؛ اعتمدت المنهجيّة التحليليّة النقديّة لمعالجة قضية البحث، وانتهيت إلى نتائج وتوصياتٍ، دوّنتُها في خاتمة البحث.

وبنيته في ثلاثة مباحث، يُسلم بعضها إلى بعض،

تسبقها مقدّمة وتتلوها خاتمة، فأوّلًا كانت بداية البحثِ **بمقدّمة** وضّحتُ فيها قضيّة البحث وأسئلته، وأهدافه، ومنهجيّة العمل المتّبع، ثم استعرضت في **المبحث الأول** القولَ المنسوب إلى ابن فارس، من حيث طبيعته، وإشكالاته، وجعلته في مطلبين، خُصّص الأول منهما لوصف طبيعة القول المنسوب إلى ابن فارس، ووَضَّحَ المطلبُ الثاني إشكالاتِ المفهوم المنسوب إلى ابن فارس.

ثم جاء **المبحث الثاني** وهو معنيٌّ بتحرير مفهوم التوقيف عند ابن فارس، على مطلبين، أما المطلب الأول فتضمَّنَ وصفَ أصلِ مصطلح التوقيف، وتتبّعَ نشأتَه، وأوردَ النصوصَ الدالّة على أصلِ مفهومه، وأما المطلب الثاني فعالج علاقة التوقيف الفقهي بالتوقيف اللغويّ عند ابن فارس، مع تقديم الأدلّة التفصيليّة الدالّة على حقيقة مفهوم التوقيف اللغوي عنده.

وبعد ذلك جاء بيانُ قيمة مفهوم التوقيف اللغوي عند ابن فارس، والوقوف على آثاره المنهجيّة، وذلك في المبحث الأخير وهو **المبحث الثالث**، إذ بيَّنَ أثرَ مفهوم التوقيف في بناء الحكم اللغوي، في مطلبه الأول، وتضمَّن مطلبُه الثاني الكشفَ عن أثرِ مفهوم التوقيف في عوامل نمو اللغة وتجديدها.

ثم أوردت في الخاتمة أهمّ نتائج البحث وتوصياته، متبوعة بثبت المصادر والمراجع.

وآن أوان البيان لما سبق به الإجمال، فيما يأتي.

المبحث الأول:

القول المنسوب إلى ابن فارس، طبيعته وإشكالاته.

في هذا المبحث استعراض لطبيعة القول المنسوب إلى ابن فارس مع تبيين أهمّ الإشكالات الواردة عليه، وقد جاء في مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول:

طبيعة القول المنسوب إلى ابن فارس.

تشيع النسبة إلى ابن فارس أنه يقول بالتوقيف في اللغة، على معنى تفسير نشأةِ اللغةِ الإنسانية، وأنها وحيٌ من الله وإلهام، وهي نظرية شهيرة لتفسير نشأة اللغة الإنسانية، إلى جانب نظرياتٍ عدّة قُدِّمَتْ لتفسير النشأة، والقولان الشهيران فيها هما: التوقيف والاصطلاح، أما الاصطلاح فيذكرون له صورةً مشهورة، وهي اجتماع حكماء لوضعِ وسيلةٍ للتفاهم بين البشر، ومن ذلك قول ابن جني في شرح الاصطلاح: "وذلك بأن يَجْتَمِعَ حكيمان أو ثلاثةٌ فصاعدًا، فيحتاجوا إلى الإبانةِ عن الأشياءِ المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سِمَةً ولفظًا إذا ذُكِرَ عُرِفَ به ما مُسَمَّاه، ليمتاز عن غيره، وليُغْنى بذِكْره عن إحْضَاره إلى مرآة العين"[١]، ثم يسوّغ ابنُ جني صورةَ الاصطلاح هذه بقوله: "فيكون ذلك أقربَ وأخَفَّ وأسهلَ من تَكَلُّف إحضاره، لبلوغ الغرضِ في إبانة حاله، بل قد يُحْتاج في كثير من الأحوال إلى ذِكْر ما لا يمكن إحضارُه ولا إدْنَاؤُه، كالفاني، وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد، وكيف يكون

(١) الخصائص، لابن جني ١/ ٤٤

ذلك لو جاز، وغيرِ هذا مما هو جارٍ في الاستحالة والبعدِ مَجْراه فكأنهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم فأومؤوا إليه وقالوا إنسان إنسان إنسان، فأيَّ وقتٍ سُمِع هذا اللفظ عُلِم أنّ المراد به هذا الضرْب من المخلوق، وإن أرادوا سِمَةَ عَيْنه أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا: يد، عين، رأس، قدَم، أو نحو ذلك. فمتى سُمعت اللفظة من هذا عرف معْنِيُّهَا وهلمَّ جرًا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف. ثم لك من بعد ذلك أن تنقلَ هذه المواضعة إلى غيرها"[٢].

وذكر ابن تيمية قريبًا من هذا المفهوم باجتماع قوم من العقلاء واصطلاحهم على ما ينبغي أن يُعَبَّر به[٣].

وأمَّا التوقيف فيصوّرونه بأنَّ اللغة الإنسانية نشأت أولَ ما نشأت وحيًا من الله وإلهامًا، علّمها اللهُ آدمَ عليه السلام، ويحتجّون بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾ البقرة: ٣١، إذ قيل في معناه: "إنّ الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والرومية، وغير ذلك من سائر اللغات، فكان آدم وولده يتكلمون بها ثم إنّ ولده تفرقوا في الدنيا وعلِق كل منهم بلغة من تلك اللغات فغلبت عليه واضمحلّ عنه ما سواها لبعد عهدهم بها"[٤]. وعامةُ مَن يَنْسِبُ القولَ بالتوقيف ينسبُه إلى ابن فارس في نشأة اللغة الإنسانية، ويضمّون إليه القول بالاصطلاح، وهو القول الذي حكاه ابنُ جني واستدلّ له، ومن ذلك قول السيوطي في (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) عن واضع اللغة في سياقِ تفسيرِ نشأةِ اللغة: "بيان واضعِ اللغة أتوقيفٌ هي وَوَحْيٌ أم اصطلاح وتواطؤ، قال أبو الحسين أحمد بن فارس في فقه اللغة: اعلم أنَّ لغة العرب توقيفٌ"[٥]، "وقال ابن جني في الخصائص وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي مُعْتَزِلِيَّيْن: باب القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح، هذا موضع مُحْوِجٍ إلى فَضْل تأمُّل غير أن أكثَر أهلِ النظر على أن أصلَ اللغةِ إنما هو تواضعٌ واصطلاح لا وَحْيٌ ولا توقيفٌ إلا أنَّ أبا علي (رحمه الله) قال لي يومًا: هي من عند الله"[٦]، ثم فصَّل في استعراض أدلة ابن جني وحججه.

ونسب صاحبُ البلغة إلى ابن فارس أيضًا القول بالتوقيف في نشأة اللغات[٧].

وكذلك ينسب المعاصرون إليه هذا الرأي في تَعدادِ نظرياتِ نشأة اللغة الإنسانية، وأنّ ابن فارس يقول فيها بالتوقيف، وعامّتهم يؤكد نسبة القول إلى ابن فارس، ويأخذ عليه ذلك القول المنسوب أيضًا، ومن ذلك رمضان عبد التواب، حيث عَنْوَنَ فصلًا بعنوان (نشأة اللغة الإنسانية) وقال فيه: "المذهب الأول: مذهب الوحي والإلهام، أو مذهب "التوقيف" كما يقول ابن فارس اللغوي ... وقد اختار ابن فارس اللغوي،

---

(٢) السابق ١/ ٤٤
(٣) مجموع الفتاوى ٧ / ٩٠
(٤) الخصائص ١/ ٤٢

(٥) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين السيوطي ٨/١
(٦) السابق ١٠/١
(٧) ينظر: البلغة في أصول اللغة، لمحمد صديق القنّوجي:٧٢-٧٣

في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة" هذا المذهب. أما ابن جني، فقد تصدى لشرحه والردّ عليه"[٨].

وعرض إبراهيم أنيس لنشأة اللغة ووصف القول بالتوقيف بأنه لا يخلو من حدس وتخمين، وينتج عنه آراء تدعو إلى السخرية[٩]، ثم وصف القول بالتوقيف منسوبًا إلى ابن فارس بقوله: أهل التقاليد من المحافظين الذين اعتمدوا على النصوص من السُّنِّيِّين وأضرابهم، وهؤلاء كانوا ينادون بأنَّ اللغة توقيفية، وأن لا يد للإنسان في نشأة ألفاظها أو كلماتها، وزعيم هؤلاء ابن فارس في كتابه الصاحبي[١٠].

ويصف حجازي كتابَ (الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها) لابن فارس فيقول: "يضم كتاب ابن فارس إلى جانب هذا مجموعة من القضايا النظرية حول اللغة، من أبرزها قضية نشأة اللغة، فإذا كان العلماء قد اختلفوا في ذلك فرآها البعض "اصطلاحًا" أي عرفًا اجتماعيًّا فإنّ ابن فارس رفض هذا الرأي واعتبرها توقيفًا أي بمنزلة الوحي المنزّل من السماء"[١١]، ثم يتعقّب هذا القول منتقدًا بقوله: "ولا يدخل موضوع اللغة ولا موضوع ارتباط اللغة بالوحي في إطار قضايا علم اللغة الحديث، لأنّه ليس من الممكن بحث الموضوعين بمعايير علميّة دقيقة"[١٢].

وكذلك يقول أبو سكين في مسألة نشأة اللغة الإنسانية: "فابن فارس يرى أنّ اللغة توقيفية من عند الله علمها آدمَ عن طريق الوحي أو الإلهام بأن علمه الله عز وجل ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، ثم علم بعد آدم من الأنبياء صلوات الله عليهم نبيًّا نبيًّا ما شاء الله أن يعلمون حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم– فآتاه الله من ذلك ما لم يؤته لأحد قبله زيادة على ما أحسنه من اللغة المتقدمة وتكملة له. ثم قر الأمر قراره فلم نعلم لغة وجدت بعد ذلك. وقد ذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة الفيلسوف اليوناني هيراكليت، وفي العصور الحديثة طائفة من العلماء وعلى رأسها الأب فرانسو لامي المتوفى عام ١٧١١م في كتابة "فن الكلام"[١٣].

وقال إميل بديع يعقوب: "نظرية التوقيف وتذهب إلى أنّ اللغة وحي من عند الله، وقد قال بهذه النظرية ابن فارس"[١٤].

وبعد استعراض نسبة القول بالتوقيف في نشأة اللغة الإنسانية إلى ابن فارس؛ نقف على أهم الإشكالات الواردة على هذا المفهوم المنسوب إليه، في المطلب الآتي.

---

(٨) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب: ١١٠-١١١

(٩) دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس: ١٤

(١٠) السابق: ١٦

(١١) علم اللغة العربية، محمود فهمى حجازي:٦٦

(١٢) السابق:٦٦

(١٣) دراسات في أمهات كتب العربية:٦٤

(١٤) فقه اللغة العربية وخصائصها:١٤

المطلب الثاني:

إشكالات المفهوم المنسوب إلى ابن فارس.

بعد تبيان نسبة القول إلى ابن فارس يظهر سؤالٌ عن الإشكالات الواردة على هذا المفهوم المنسوب إليه؟، وجوابه أنَّه يرِدُ على هذه النسبة إشكالاتٌ، إذ لو كان مرادُ ابنِ فارس الاقتصارَ على التفسير المشهور لنشأة اللّغة الإنسانيّة وأن اللغات نَشَأَتْ وحيًا من الله وإلهامًا، فإنه يُشكل عليه فهمُ بعضِ نصوصِه، وتتناقضُ معه، إذ كيف يكون مراده تفسير نشأة اللغة الإنسانية وهو يتحدث عن لغة العرب خاصّة، فصرّح بقوله: "أقول إنَّ لغة العرب توقيف"[١٥]، كما أنّه لا يتحدّث عن مرحلة النشأة فحسب، بل يتحدّث عن مرحلتَي التطوّر والاستقرار، فقرَّرَ تطوُّرَ اللغةِ العربية مع الأنبياء العرب خاصّةً دون غيرهم، حتى استقرَّ الأمر زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن الكريم، قال: "ثُمَّ قرَّ الأمرُ قرارَه فلا نعلم لغةً من بعده حدثت"[١٦]، ثم بعد ذلك القرار والثبات في لغة العرب يقول عن العرب الفصحاء المحتجّ بكلامهم: "وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه"[١٧]، مما يدلّ على أنّه ليس معنيًّا عنايةً أوليّة بتفسير نشأة اللغة الإنسانية، وإنما هو معنيٌّ بتقرير طورٍ لغويّ للعربيّة وصَفَهُ بالثباتِ والاستقرار، ولو كان مرادُه نفيَ إمكانِ حدوثِ اللغةِ مطلقًا؛ لصار مناقضًا للواقع، ولهذا أوردَ خبرَ الكلماتِ الموضوعة التي سُئِلَ عنها أبو الأسود الدؤلي، قال ابن فارس "ولقد بلغنا عن أبي الأسود أن أمرأً كلمه ببعض ما أنكره أبو الأسود فسأله أبو الأسود عنه فقال: "هذه لغة لم تبلغك" فقال له: "يا ابن أخي، لا خير لك فيما لم يبلغني"[١٨]، وعلّقَ على الخبر بقوله: "فعرَّفه بلطف أنّ الذي تكلّم به مختلق"[١٩]، فأثبت وجود الاختراع والإحداث في اللغة، وكذلك قال: "إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم. ولو كانت اللغة مواضعةً واصطلاحًا لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلحنا على لغة اليوم، ولا فرق"[٢٠]، فأجاز إمكان الاصطلاح، بما يؤكد أنه يريد بالتوقيف معنى مخصوصًا، وأنّه خاص بلغة العرب الفصحاء، وليس باللّغة مطلقًا، وبيَّنَ به طورًا من أطوار اللغة العربية هو المعتدّ به، فقرّر أنّه لا يُعلم لغةٌ تُنسب إلى اللسان العربي ويعتدُّ بها ضمن المدونة اللغوية للغة العربية التي تُبنى عليها القواعد والأقيسة، وهي مُحدَثة بعد زمان العرب الفصحاء.

وأشكل ذلك المفهوم الشائع على بعض المحدَثين، بل وأفضى إلى تجهيله ووصفه بالسذاجة، وهو ما لا يتناسب مع مكانة ابن فارس العلمية، ومن ذلك قول صبحي الصالح: "أما مباحث القوم حول أصل اللغة، إلهام هي أم اصطلاح، فكانت ذات وجهين، كلاهما

(١٥) الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها: ٦
(١٦) الصاحبي: ٨
(١٧) السابق: ٥٧
(١٨) السابق: ٨
(١٩) السابق: ٨
(٢٠) السابق:٧

يخرج عن المنهج اللغوي الوصفي، ثم يتلوّن باللون المناسب له، أما أحدهما فغيبيّ (ميتافيزيقي) لا يخلو من سذاجة، كقول ابن فارس: "إن لغة العرب توقيف"[٢١]، في حين أنَّ هذا الوصف لا يتناسب مع منزلة ابن فارس العلمية في اللغة، كما أنَّ في وصفِ التوقيفِ اللغوي بالخروجِ عن المنهج الوصفيّ؛ دليلًا على قيام الإشكال، إذ لو اتضحت حقيقة مفهوم التوقيف لظهر أنّه أقرب إلى هذا المنهج العلمي الوصفي[٢٢].

كما أشكل هذا المفهوم أيضًا على عبده الراجحي فوصفَ الأدلَّة التي استدلَّ بها ابن فارس على رأيه بقوله: "تهافت هذه الأدلة التي قدّمها ابن فارس"[٢٣]، بل وقال: إنّ مذهبه في التوقيف جعله ينكر التجديد اللغوي[٢٤]، في حين أنّ هذه الأوصاف لا تصدق على مفهوم التوقيف عند ابن فارس لو تبيّنت حقيقته، وذلك لخصوصيّة معناه المراد عنده.

ثم إنّ المسألة بهذه الصورة ليس لها كبير ثمرة في نظر كثير من اللغويين، قديمًا وحديثًا، إذ يقول السبكي: "الصَّحيح عندي؛ أَنه لا فائدة لهذه المسألة، وهو ما صحّحهُ ابنُ الأنباري وغيره"[٢٥]، وفي العصر الحديث منعت الجمعية اللغوية الفرنسية الكلام في نشأة اللغة[٢٦]؛ لأنّ المنهج العلمي الحديث يرفض التخرّص في قضايا لا يمكن البرهنة عليها، ولهذا لما عرض رمضان عبد التواب لهذه المسألة بدأ بأنّ العلماء لم يختلفوا في شيء كاختلافهم في هذه المسألة، وقرَّر أنَّ العلماء المحدثين يسخرون منها ولا يعدُّونها من الحقائق العلميّة ومثّل ببعضهم كماريوباي وبلومفيد وفيرث، وغيرهم، ونسب الرأي بالتوقيف إلى ابن فارس[٢٧].

لكننا حينما ننظر إلى ابن فارس فإننا نراه قد جعل هذه المسألة في بداية كتابه (الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها)، وصرّح بأوليّته فقال: "فأول ذلك: باب القول على لغة العرب أتوقيف أم اصطلاح؟"[٢٨]، فكيف لا يكون لها ثمرة وقد وصفَ موضوعَ كتابِه بأنه يُعنى بجانب رئيس من جوانب علم العربية، وهو الأصول[٢٩]، أي أنّه يعدّ هذه المسألة ضمن (أصول علم العربية).

فيتبين مما سبق إذن قيامُ مؤشراتٍ تُظهر أهمية البحث عن حقيقة رأي ابن فارس في التوقيف، وتتبع حقيقة المفهوم عنده، وتحرير رأيه، والوقوف على الأدلة التي تدلّ على معنى التوقيف عنده، وتُجلي الإشكالات الواردة عليه، ومِن "الجدير بالملاحظة أنَّ فكرتي (التوقيف)، و(الاصطلاح)، لم تكونا واضحتين في أذهان أصحابهما، كما يتصوَّر القارئ المعاصر، ولا متمايزتين إحداهما عن الأخرى تمام

(٢١) دراسات في فقه اللغة صبحي الصالح: ٣٠
(٢٢) وسيأتي بيان ذلك في المبحث الثالث.
(٢٣) فقه اللغة في الكتب العربية، للراجحي: ٧٩
(٢٤) السابق: ٨٢
(٢٥) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٤٤٥/١
(٢٦) فقه اللغة في الكتب العربية، للراجحي: ٧٧
(٢٧) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب: ١١١
(٢٨) الصاحبي: ٦
(٢٩) السابق: ٣

التمايز"[٣٠].

المبحث الثاني:

تحرير مفهوم التوقيف عند ابن فارس.

والسؤال الذي يفتح نافذة على مفهوم ابن فارس، ويشعل شمعة تضيء لنا طريق الوصول إلى حقيقة مفهوم التوقيف، هو: ما المقصود بالتوقيف عمومًا؟ وما أصله؟ وهل له استعمالات عند غير ابن فارس؟ قد يُظن للوهلة الأولى أنّ مقصود ابن فارس بالتوقيف إنما هو في السياق الذي يقتصر على تفسير نشأة اللغة الإنسانية وأنها نشأت أول مرة وحيًا من الله وإلهامًا، على حين أنَّ هذا ليس هو الإطار المنهجي الذي تكلّم فيه ابن فارس، بل لمفهوم التوقيف عنده توجيه آخر، تنكشف به حقيقته، وخصوصيته، وذلك أنَّ الإطار المنهجي الذي تكلم فيه ابن فارس إنما هو في (القول على لغة العرب)[٣١] خاصّة، وهذا الفرق في غاية الأهمية، فمراد ابن فارس معنى مخصوص، وهو بيانُ طورٍ لغويٍّ من أطوار العربية، فيه استقرّت اللغة، واكتملت ونضجت، وقد وضَّح حدودَه، بما يلزم عنه أنّه لا يصحُّ إحداثُ أنظمةٍ لغويّة بعده، ثم ننسبها إلى العربية، قال: "ثُمَّ قرَّ الأمرُ قرارَه فلا نعلم لغةً من بعده حدثت"[٣٢]، ففي قوله هذا دليل على عدم عنايته بقضية نشأة اللغات المشهورة، بل بطبيعة اللغة المدروسة خاصّةً، ولهذا صرّح بقوله: "فإن تعمَّل اليوم لذلك متعمِّل وجد من نُقَّاد العلم مَن ينفيه ويُرده"[٣٣]، فالسياق عن اللغة العربية، وعن تطورها وثباتها واستقرارها، وليس في مناقشة كيفية نشأة اللغات الإنسانية، ولا في تفسير الظاهرة اللغوية عند الإنسان، وإنما استعمل اللغةَ مقيّدةً بلغة العرب واللسان العربي، وأراد بها قضيةً أخرى غيرَ تفسيرِ نشأة اللغة الإنسانية وإن وردت ضمنًا في كلامه، وتلك القضية مخصوصة باللغة العربيّة المعيّنة، ولها آثارها في المنهج اللغوي، وفيما يأتي بيانها وتتبع أدلتها.

المطلب الأول:

أصل مصطلح التوقيف ونشأته.

مصطلح (التوقيف) في أصله تعبير أصولي فقهي، شائع في كلام الفقهاء والأصوليين، له معنى مقصود، واستعمال مشهور، وسنتتبع فيما يأتي أهم تلك المقولات ونستعرضها بالتحليل لنستنتج منها مفهومًا عامًا مجملًا للتوقيف، ثم نقارنه بنصوصِ ابنِ فارس وقوله بالتوقيف في اللغة، ونتبيّن مدى توافقه معه.

١.أصل هذا اللفظ عند الفقهاء والأصوليين مأخوذ من قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (ت: ١٠١هـ) "قف حيث وقف القوم، فإنهم عن علمٍ وقفوا"[٣٤]، والمراد اتباع الصحابة وتتبع سننهم في

(٣٠) مغالطات لغوية، الطريق الثالث إلى فصحى جديدة، لعادل مصطفى: ٥٥
(٣١) الصاحبي: ٦
(٣٢) السابق: ٨
(٣٣) السابق: ٨
(٣٤) لمعة الاعتقاد، لابن قدامة: ٨

الدين، واحتذاء حذوهم.

٢. وجاء في صحيح البخاري في وصف عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان وقَّافًا[٣٥]، أي يمتثل للنصوص الشرعية، قال العيني: "مبالغة في واقف، ومعناه أنه إذا سمع كتاب الله يقف عنده، ولا يتجاوز عن حكمه"[٣٦].

٣. واستعمله (أبو بكر) الجصاص (ت:٣٧٠هـ)، قال: "والثاني أنّ هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريقُ إثباتِها التوقيفُ أو الاتفاق، مثلُ أعداد ركعات الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الإبل في الصدقات... فمتى روي عن صحابي فيما كان هذا وصفه قولٌ في تحديد شيء من ذلك وإثبات مقداره فهو عندنا توقيفٌ إذ لا سبيل إلى إثباته من طريق المقاييس"[٣٧]، وظاهر أن التوقيف هنا أُطلق مقابل القياس، وأنّ القياس قسيم (التوقيف)، ومغاير له، ولهذا استعمل الجصّاصُ (التوقيفَ) في مواضع أخرى مريدًا به النص والنقل، ومن ذلك استعماله له في معرض المسألة الأصوليّة الشهيرة في الاعتداد بالإجماع دليلًا من الأدلّة، أيشترط فيه الاستناد إلى دليلٍ نقليّ أم لا؟ قال: "قد يكون الإجماع عن توقيف، ويكون عن استخراج فهمِ معنى التوقيف، فمنه ما عُلم وجه التوقيف فيه، ومنه ما لا يُعلم، لعدم النقل فيه، ويكون أيضًا عن رأيٍ واجتهاد"[٣٨]، فالتوقيف هنا يراد به النقل والنص، ويقول: "فلم يوجد فيها توقيف ولا اتّفاق"[٣٩]، أي ليس فيها دليل نقليّ، ولا إجماع على حكمها.

٤. وكذلك استعمله الشاطبي أيضًا مريدًا به ما ليس للنظر والاجتهاد فيه محل، فالمسألة التوقيفية هي التي ليس فيها مجال للنظر والاجتهاد، قال: "لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيّنًا ذلك كلَّه بالتوقيف، فلا يكون لأحدٍ فيه نظرٌ ولا قول"[٤٠].

٥. واستعمله الخطيبُ البغداديُّ في مسألة إنكار القياس ضمن الأدلة الفقهية الكبرى فقال: "والعلم إنّما يُدرك بالكتاب والسنّة، قال اللَّهُ تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ النساء: ٥٩، معناه: فردُّوه إلى الكتاب والسنّة، وهذا يمنع من القياس، قالوا: ولأنَّ المقصد بالقياس طلبُ الحكمِ فيما لا نصّ فيه، ولا توقيف، وليس عندنا حكمٌ إلا وقد تناوله نصٌّ وتوقيف، فلم يكن للقياس معنى"[٤١].

٦. ويقارن الفقهاء بين العادات والعبادات، وأنّ الأصل في العبادات المنع، والأصل في العادات الإباحة، ويعبّرون عن هذا المعنى بقولهم في القاعدة الفقهية الشهيرة: (العبادات توقيفيّة)، و(الأصل في العبادات التوقيف)، أي الحظر والمنع، فلا تُشرع العبادة بمجرّد الرأي مِن غيرِ نصّ، قال ابن تيمية:

(٣٥) صحيح البخاري، الحديث رقم (٤٦٤٢) ٦٠/٦

(٣٦) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، للعيني ١٨/ ٢٤٢

(٣٧) أحكام القرآن ٢ /٢٤

(٣٨) الفصول في الأصول ٣ /٢٧٧

(٣٩) السابق ٣٩٤/٣

(٤٠) الموافقات للشاطبي ٤ /٢٧٨

(٤١) الفقيه والمتفقه ٤٤٨/١

"ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء الحديث يقولون: إنَّ الأصلَ في العبادات التوقيف، فلا يُشرع منها إلا ما شَرَعَه الله تعالى، وإلّا دخلنا في معنى قوله: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ ﴾ الشورى:٢١، والعاداتُ الأصلُ فيها العفوُ، فلا يُحظر منها إلا ما حرَّمه الله"[٤٢]. ويقولون كذلك: (الأصل في المُقدَّرات التوقيف)، قال الجصاص: "هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى وعباداتٌ محضة طريقُ إثباتها التوقيف"[٤٣]، وظاهر أنَّ التوقيف هنا يراد به المنع والحظر والوقوف عند النصّ.

٧. وأورده الزركشي في مسألة ترتيب سور القرآن[٤٤]، وبيّنَ الإجماعَ في ترتيب الآيات، وأنّه ترتيب توقيفيّ، بمعنى أنَّه منصوص عليه، ومصرّح به مِنْ قِبَلِ الشارع، فـ"ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وسلم وأمرِهِ مِن غيرِ خلاف بين المسلمين"[٤٥].

ونستنتج مما سبق أنَّ لفظَ التوقيف في الاستعمال الأصولي والفقهي يأتي بمعنى الوقوف عند فعلٍ أو قولٍ عمومًا، والتقيّد به، والمنع والحظر مِن تجاوزه، وذلك المانع قد يكون فعلًا، كما في تعبير عمر بن عبد العزيز "قف حيث وقف القوم"[٤٦]، أي احذُ حذوَهم، وتسنّن سنَنَهم، واقتفِ أثرَهم، وكما في وصف ابن الخطاب أنَّه كان وقّافًا عند كتاب الله[٤٧]، وقد يكون قولًا كما في استعماله بمعنى النص، والنقل، ويختص بالوحي، فيكون المراد ما لا اجتهاد فيه، وليس للنظر فيه محل، بل التوقف عنده، فالمراد به الوقوف عند النص الشرعي، ويراد به أيضًا: النصّ على الحكم، والتصريح به، إذ جاء في معجم المصطلحات العلوم الشرعيّة قولهم: "التوقيف: يراد به النصّ على الحكم مِنْ قِبَلِ الشارع"[٤٨]، أي التصريح بالحكم فيصبح ذلك الحكم ليس فيه مجال للاجتهاد؛ لأنّه منصوص عليه.

ويتّضح مما سبق إذن أصلُ مصطلحِ التوقيف ومفهومه، وتنجلي الإجابة عن سؤالِ (ما أصل التوقيف عمومًا)، وبعدَ الإجابةِ على سؤالِ أصلِ التوقيف يبقى السؤالُ الآتي: ما علاقة (التوقيف) الفقهي بنصوص ابن فارس، وما مدى توافقه معها؟ وهل المعنى الفقهي للتوقيف صحيح في اللغة وتوافقُه نصوصُ ابن فارس؟ وتؤيده آراؤه؟

وفيما يأتي بيان ذلك.

المطلب الثاني:

علاقة التوقيف الفقهي بمفهوم التوقيف عند ابن فارس، والأدلة على حقيقة مفهومه.

فيما يأتي بيان العلاقة بين مفهوم التوقيف عند

---

(٤٢) مجموع الفتاوى ٢٩/ ١٧
(٤٣) أحكام القرآن ٢/ ٢٤
(٤٤) البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٥٦
(٤٥) الإتقان في علوم القرآن ١/ ٢١١-٢١٢
(٤٦) لمعة الاعتقاد، لابن قدامة: ٨
(٤٧) صحيح البخاري، الحديث رقم (٤٦٤٢)
(٤٨) ينظر: معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مجموعة من الباحثين، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الطبعة الثانية، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م ص٥٧٣

الفقهاء والأصوليين، وبين مفهومه في اللغة عند ابن فارس، وخصوصيّته عند ابن فارس، وإيراد الأدلّة الدالّة على حقيقة المفهوم.

أ–علاقة مفهوم التوقيف الفقهي بمفهوم التوقيف عند ابن فارس:

مفهوم التوقيف الفقهيّ يتضمّن ثلاثة سمات: (الامتثال للدليل واتباعه)، و(المنع والحظر من تجاوزه)، و(وتبيين الحكم بالنصّ عليه والتصريح به).

ومفهوم ابن فارس لتوقيفية لغة العرب يتضمَّنُ منعَ الاختراع اللغويّ والقياس الاستعماليّ غير الجاريين على سنن كلام العرب الفصحاء، أي المخالفين لنُظُمِ اللغة العربية التي استقرّت في زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن الكريم، وأنَّ الحكم اللّغويّ في الكلام العربيّ لابدّ من اعتماده على دليل صريح من الجماعة اللغوية الذين هم العرب الفصحاء المحتجّ بكلامهم، وقد بيّن حدودَهم إجمالًا، وأنّهم هم مرجعيّة الحكم في لغة العرب، وذلك بوجوب اتباع سننهم وانتحاء نحوهم.

فالتوافق بين المعنى الإجمالي للتوقيف عند الفقهاء والأصوليين وبين مفهوم ابن فارس ظاهر جدًّا، إذ استعمل ابنُ فارسٍ التوقيفَ في سياق طبيعة اللسان العربي، في لغة العرب خاصة، فهي اللغة المدروسة، مما يعني أنّ الأصل في علم اللغة العربية التوقف عند الثابت من كلام العرب الفصحاء، في عصور الاحتجاج، وأنّ حقيقة التوقيف عند ابن فارس هي الوقوف عند البيئة اللغويّة التي تمثّل نموذج العربيّة، أي ما ثبت عن العرب الفصحاء وصحَّ عنهم، وعدم تجاوزه إلى غيره، ولا القياس إلا على ما ثبت من السماع الصريح عنهم، فليس لنا "أن نقيس قياسًا لَمْ يقيسوه"[٤٩]، "ولا أن نقول غير ما قالوه"[٥٠]، وذلك في معرض تأصيله لعلوم العربية، وأنّ الأحكامَ اللغوية فيها أحكامٌ توقيفيّة مبنيّة على المسموع من كلام العرب الفصحاء، وتقريره أنّ الاحتجاج والاستدلال في علم اللغة العربية إنّما يكون بالسماع عن العرب الفصحاء المعتدّ بهم، الموثوق بعربيّتهم حسب تعبير سيبويه[٥١]، وهذا المفهوم الذي عبّر عنه ابنُ فارس بأنه التوقيف في لغة العرب؛ يُعَدُّ محلَّ اتفاقٍ بين علماء العربية، ولهذا قال: "إجماعُ العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم"[٥٢]، وحريٌّ به أن يكون أصلًا من أصول علم العرب، وجدير بأن يُقدِّمه ابن فارس في كتابه، ويبدأ به؛ إذ إنه قال في مقدّمة كتابه (الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها): "إنّ لعلم العرب أصلًا وفرعًا"[٥٣]، وبدأ بما يتعلق بأصول اللغة وفقهها، وبهذا يصير مستقيمًا ومنسجمًا أن يبدأ بهذا الأصل ويعدّه أصلًا لغويًّا قارًّا، فيكون أولُ عملٍ لفقيهِ اللغةِ أنْ يفقهَ اللغةَ المدروسة ويتعرّف على

---

(٤٩) الصاحبي: ٥٧
(٥٠) الصاحبي: ٥٧
(٥١) الكتاب ٢ /٢٠، ٣١٩
(٥٢) الصاحبي: ٧
(٥٣) السابق: ٣

تاريخها، وتطوّرها، وحدود مدوّنتها.

فيظهر إذن التوافق في العلاقة بين مفهوم التوقيف الفقهي ومفهوم التوقيف اللغوي، إذ يراد بالتوقيف في الميدان الفقهي والأصولي الوقوف عند النص الشرعيّ الصريح بالحكم، ويراد بالتوقيف في الميدان اللغوي عند ابن فارس الوقوف عند المسموع من كلام العرب الفصحاء في الباب اللغوي. وبه تظهر حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس، وبينهما فرق يسير تقتضيه طبيعة الموضوع، وذلك أنّ المفهوم الفقهي للتوقيف يشير إلى النصّ على الحكم الشرعي من قِبَل الشارع والوقوف عنده لأنه إلهي المصدر، وأما التوقيف في اللغة فيلزم منه أنَّ الحكمَ اللغوي يكون بابُه النقل عن العرب الفصحاء المحتجّ بكلامهم، وأن يكون الحكم اللغوي مبنيًّا على الكلام المعبِّر للبيئة اللغوية العربية.

وقد وازن ابنُ جني بين طريقة الفقهاء في التعليل وطريقة النحويين(٥٤)، وقرَّرَ أنّ علل الفقهاء تنتهي بكون الأمر تعبديًّا، وأما علل النحويين فتعتمد على الحس وموافقة الطبع، ومنها ما يحيل إلى العرب، بخلاف ابن فارس الذي رُوي عنه أبيات في تشبيه فتور طرْفِ محبوبته بحجة النحويّ(٥٥)، لأنه يحيل العلل إلى توقيفية اللغة، ويقترب من القول باعتباطية أصل الدلالة، ويرى أنَّ نسبة النظام اللغوي إلى الجماعة اللغوية نسبة تقريبية وإلا فالجماعة اللغوية خاضعة لمنظومة اللغة، يقول: "فإن قال: فقد سمعناكم تقولون: إنّ العرب فعلت كذا ولم تفعل كذا، مِن أنها لا تجمع بين ساكنين، ولا تبتدئ بساكن، ولا تقف على متحرك، وأنها تسمي الشخص الواحد الأسماء الكثيرة، وتجمع الأشياء الكثيرة تحت الاسم الواحد، قلنا: نحن نقول إنَّ العرب تفعل كذا بعد ما وطّأناه أنّ ذلك توقيف حتى ينتهي الأمر إلى الموقّف الأول"(٥٦).

ب- خصوصيّة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس:

وقبل إيراد الأدلّة التي تدلُّ على حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس، فإنّه يحسن ذكر بيان خصوصيّةِ مفهوم التوقيف عنده، وذلك أنّه بتتبّع كلامِه وأبوابِه، واستعمالات التوقيف عنده، نجد في كلامه ما يتضمّن أدلّـةً ونصوصًا تتواءم مع مفهوم التوقيف المشهور، ويظهر تطرّقه للمسألة المشهورة، ومِن ذلك استدلاله بالآية الكريمة: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ البقرة: ٣١، وإيراده لرواية ابن عباس أنَّ المراد أسماء الأشياء التي تعارف عليها الناس، واستدلاله أيضًا بالآية الكريمة: ﴿ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾ العلق: ٣ – ٥ (٥٧)، ولكنَّ ذلك لا ينفي وجود ملمحٍ جديدٍ عند ابن فارس، وذلك الملمحُ الجديدُ يكشف عن مفهومٍ مختلفٍ للتوقيف، هو أعمق

(٥٤) الخصائص ١ / ٤٨
(٥٥) معجم الأدباء ١/ ٤١٣

(٥٦) الصاحبي: ١٤
(٥٧) ينظر: السابق: ٦- ١٥

وأشمل من مفهومه المشهور، ويضمُّ إلى النشأة أبعادًا، ويتضمّن مفهومه خصوصيّة، منها: قصره الكلامَ على اللغة العربية، بغيةَ تأسيس منهجٍ لدراستها. ومنها: كلامه عن مرحلتي التطور والقرار، وهو الأهمُّ منهجيًّا. ومنها: عدم نفيه إمكانَ الاصطلاح، على حين أنَّ المفهوم المشهور نقيض للاصطلاح. ومنها: عدم نفيه اجتماعيّة اللغة وعرفيّتها، على حين أنَّ مفهوم التوقيف المشهور مناقض لها، ومنها: القول بالتوقيف تحديدًا في الكتابة والخط العربي، وفي علوم العربية، ولا يُعلم أحد سبق إليه، مما يشير إلى خصوصيّة مفهوم التوقيف الذي قال به في مجالات مختلفة. ومنها: عدم نفيه القياس الجاري على سنن العرب وطريقتهم، ومنها: عدم نفيه التطوّر الدلالي وتفسيره له بربطه بالأبواب التي بدأ بها تأصيله لفقه اللغة. ومنها: قوله بتعدد التوقيف، فلا يتوقّف عند مرحلة النشوء، بل توقيف إثر توقيف، في كل مرحلة من مراحل التطور، إلى مرحلة القرار، فالتوقيف الأوّل هو في نشأة اللغات، ثم يتبعه توقيف آخر وهو استعمال العرب الفصحاء المجمع على الاحتجاج بكلامهم.

كلُّ ذلك يدلُّ على شمول مفهومه التوقيف لمعاني أوسع، وعلى عمق مفهوم التوقيف بلزوم آثارٍ منهجيّة. وفيما يأتي بيان الأدلّة على حقيقة مفهومه.

ج- الأدلّة على حقيقة مفهوم التوقيف عند ابن فارس، وصحته، واتفاقِه مع نصوصِهِ:

يدلُّ على حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس، أدلَّةٌ كثيرة، أوردتُ منها عشرةَ أدلّة على النحو الآتي:

الدليل الأول: مما يدلّ على العلاقة بين التوقيف الفقهي والتوقيف اللغوي عند ابن فارس، وصحّة تفسير نشأة المصطلح من علوم الشريعة، أنَّ تأثُّرَ ابن فارس بالفقه والفقهاء ظاهر مشهور(٥٨)، فهو أول من استعمل مصطلح (فقه اللغة)، ولا يُعلم أحدٌ استعمله قبله(٥٩)، فأمّا المعنى اللغوي للفقه فهو الفهم، وفقُه صار ذا فقه، ثم خُصّ به: العِلْم في الشريعة والدّين(٦٠). و"يقال: فَقُهَ الرّجل يَفْقُهُ فِقْهًا فهو فَقيهٌ. وفَقِهَ يَفْقَهُ فِقْهًا إذا فَهِمَ. وأفقهتُه: بَيَّنْتُ لهُ"(٦١).

وروى الأزهري في تهذيب اللغة عن رجل من بني كلاب، وَصَفَ له شيئًا، فلمَّا فَرغ من كلامه قال: أَفقِهْتَ؟ يُرِيد: أَفَهِمْتَ؟(٦٢)، وقال: "الفِقْهُ هو: الفَهْمُ، ويُقَال: فَقِهَ عني كلامي يَفْقَهُ؛ أي: فَهِمَ، ورجل فَقِهٌ؛ أي: عَالِمٌ. وكل عالمٍ بشيءٍ فهو فَقِيهٌ"(٦٣)، و"من ذلك قولُهم فلانٌ ما يَفْقَهُ ولا يَنْقَهُ؛ مَعْنَاهُ لا يَعلَمُ ولا يَفْهَمُ"(٦٤)، "وفَقِيهُ العرب: عالمُ العربِ"(٦٥)، ثم صار (الفقه) اسمَ عِلم من علوم الشريعة(٦٦)، واستعمله ابنُ فارس في علوم اللغة، وأطلقه على العلم الذي يُعنى بأصول علم العرب، وقال عن الموضوعات الأصول

(٥٨) ينظر: فقه اللغة في الكتب العربية: ٤٢
(٥٩) ينظر: السابق: ٤٢
(٦٠) الصحاح، مادة: فقه ٦/ ٢٢٤٣
(٦١) العين، باب الهاء والقاف والفاء ٣ / ٣٧٠
(٦٢) تهذيب اللغة، للأزهري، باب الهاء والقاف والفاء ٥/ ٢٦٢
(٦٣) السابق ٥/ ٢٦٢
(٦٤) السابق ٥/ ٢٦٢
(٦٥) السابق ٥/ ٢٦٢
(٦٦) الصحاح، مادة: فقه ٦/ ٢٢٤٣

التي يعالجها في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها): "والذي جمعناه في مؤلَّفنا هذا مفرَّق في أصناف العلماء المتقدمين رضي الله عنهم وجزاهم عنا أفضل الجزاء. وإنَّما لنا فيه اختصارُ مبسوط أو بسطُ مختصرٍ أو شرحُ مشكلٍ أو جمعُ متفرقٍ"(٦٧)، فعلماء العربية عالجوا تلك الموضوعات دون تعيين لها باسم مخصوص، فجاء ابن فارس ووضع لها اسمًا وهو (فقه اللغة) مقتبسًا إيّاه من (علم الفقه) مع ما يلائمه المعنى اللغوي له، وأمّا معالجة اللغويين لموضوعات فقه اللغة لها فمبسوطة في كتبهم، ومن ذلك كتاب (الخصائص) لابن جني على سبيل المثال، الذي يُعدّ من أقرب الكتب إلى موضوعات فقه اللغة دون أن يسمّيه بهذا الاسم(٦٨)، ومضمونُ تقسيمِ ابن فارس لعلْمِ العربية إلى أصولٍ وفروعٍ نابعٌ من مشكاة تأصيلِ ابنِ جنيٍّ للنحو العربيّ في مقدَّمة الخصائص، إذ قرّر أنّ كتابه الخصائص مؤلّف في أصول النحو، على مذهب أصول الكلام والفقه(٦٩)، ويعني أصولَ علم العربية، لأنّ الناظرَ في موضوعات الكتاب لا يجدها خاصة بأصول النحو القارّة عند جماهير النحويين، بل استعمل ابنُ جني لفظ (النحو) استعمالًا وضَّحَ معناه أنه "انتحاءُ سمتِ كلامِ العرب في تصرّفه، من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك؛ ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها، في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها ردّ به إليها"(٧٠)؛ ممَّا يدلَّ على أنَّ (النحو) لديه يشمل سائر جوانب كلام العرب، ولا يختص بدراسة الجملة، فلمّا وضع ابنُ فارس كتابَه الصاحبي الذي اختصره من كتب اللغويين، جَمَعَ أصولَ علمِ العرب، وسمّى تلك الأصول (فقه اللغة)، مريدًا به (أصول علم العربية)، ثم أوردَ (التوقيف) أصلًا من تلك الأصول اللغوية، وهذا هو الجديد عنده أنه أطلق (فقه اللغة) على قضايا اللغة الأصول، فجعل علم العربية نوعين، أصلًا وفرعًا، فأمَّا الأصل الذي سماه (فقه اللغة) فعرّفه بقوله: "وأمَّا الأصلُ: فالقولُ على موضوع اللغة وأوَّليتها ومنشئها، ثم على رسوم العرب في مخاطبتها، وما لها من الافتنان تحقيقًا ومجازًا"(٧١). فإذا كان النحو عند ابن جنّي هو انتحاء سمت كلام العرب، ويكون بذلك شاملًا لعلوم العربية؛ فإنّ حقيقة (التوقيف) عند ابن فارسٍ تقتضي احتذاء حذوِ كلامِ العرب واقتفاء سننهم. وكمّا سمّى موضوعاتِ أصول اللغة بـ(فقه اللغة) لعلاقته بعلم الفقه وأصوله؛ كذلك أفادَ اسمَ (التوقيف) من علم الفقه، ويؤيد ذلك أنه لا يفتأ يؤكد العلاقة بين علوم العربية والشريعة، سواء في كتابه الصاحبي إذ بوَّبَ بابًا في (القول في حاجة

(٦٧) الصاحبي:٥
(٦٨) فقه اللغة في الكتب العربية: ٤١
(٦٩) الخصائص ٢/١
(٧٠) السابق ١ / ٣٤
(٧١) الصاحبي: ٣

أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية)(٧٢)، أو في كتبه الأخرى، إذ تحدّثنا كتب السير أنه ألّف كُتُبًا تتعلق بالفقه وأصوله وعلوم الشريعة، ككتاب حلية الفقهاء(٧٣)، وكتاب أصول الفقه(٧٤)، وكتاب أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم(٧٥)، وكتاب جامع التأويل في تفسير القرآن(٧٦)، وقد كان متمذهبًا بالمذهب الشافعيّ، ثم غيّر مذهبه الفقهي إلى مذهب مالك(٧٧)، وجاء في إنباه الرواة أنه: "كان واسع الأدب، متبحرًا في اللغة العربية، فقيهًا شافعيًّا، وكان يناظر في الفقه، وكان ينصر مذهب مالك بن أنس... وإذا وجد فقيهًا أو متكلّمًا أو نحويًّا كان يأمر أصحابه بسؤالهم إيّاه، ويناظره في مسائل من جنس العلم الذى يتعاطاه، فإن وجده بارعًا جَدِلًا جرّه في المجادلة إلى اللغة، فيغلبه بها، وكان يحثّ الفقهاء دائمًا على معرفة اللغة ويُلقي عليهم مسائل، ذكرها في كتابٍ سمّاه كتاب فُتيا فقيهِ العرب، ويُخجلهم بذلك؛ ليكون خجلهم داعيًا إلى حفظ اللغة ويقول: من قصر علمه عن اللغة وغولط غلط"(٧٨).

ووصفه السيوطي بأنّ له: "مسائل في اللُّغة يغالي بها الفقهاء. ومنه اقتبس الحريري صاحب المقامات ذلك الأسلوب، ووضع المسائل الفقهية في المقامة الحربيّة، وهي مئة مسألة، وغير ذلك"(٧٩).

وما سبق يشير بوضوح إلى أنّ العلاقة بين مفهومي التوقيف الفقهي واللغوي لها ما يؤيدها عند ابن فارس، ويدلُّ عليها.

الدليل الثاني: أنّ مفهوم التوقيف في اللغة الذي يعني الوقوف عند ما ثبت عن العرب الفصحاء وصحَّ عنهم، هو في حقيقته يُعلي من شأن السماع والرواية في علم العربية، وذلك مطّرد مع أصول ابن فارس، ومطابق لآرائه، وأقرب إلى نشأته ومذهبه، إذ إنه تتلمذ على اللغويين الكوفيين، فأخذ "عن أبي بكر أحمد بن الحسن الخطيب راوية ثعلب"(٨٠)، ولمّا حكى الموقف من الترادف في اللغة، رجّح رأي النافين له وقال: "وبهذا نقول، وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب"(٨١)، وقد كتب الصاحبيَّ بأخرة من حياته(٨٢)، وله ميل كبير إلى الرواية والكوفة(٨٣)، وجاء في إنباه الرواة "وطريقته في النحو طريقة الكوفيين"(٨٤)، ويتوافق ذلك مع حقيقة التوقيف عنده، لتعلّقه بالرواية والسماع، مما يطّرد مع فكره ومنهجه، ووصفه السيوطي بأنّه "من رؤساء أهل السنة المجوّدين على مذهب أهل الحديث"(٨٥)، وهم الذين لهم مزيد عناية بالرواية والنصوص.

(٧٢) السابق: ٥٠ وبدأه بقوله: أقول: إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه.
(٧٣) معجم الأدباء ١/ ٤١١
(٧٤) السابق ١/ ٤١٢
(٧٥) السابق ١/ ٤١٢
(٧٦) السابق ١/ ٤١١
(٧٧) السابق ١/ ٤١١
(٧٨) إنباه الرواة ١ / ١٢٩
(٧٩) بغية الوعاة ١/ ٣٥٢
(٨٠) معجم الأدباء ١/ ٤١١
(٨١) الصاحبي:١١٥
(٨٢) جاء في آخر كتاب الصاحبي ص٤٧٢ أنه فرغ منه عام ٣٨٢هـ، وينظر ينظر فقه اللغة في الكتب العربية عبده الراجحي: ٤٣
(٨٣) ينظر: فقه اللغة في الكتب العربية:٤٣
(٨٤) إنباه الرواة ١ / ١٢٩
(٨٥) السابق ١/ ١٣٠

فحقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس مطّردة مع أفكاره وآرائه، وتصدُّقها نصوصه المختلفة.

الدليل الثالث: والذي يؤكد حقيقة مفهوم التوقيف وخصوصيّته باللّسان العربيّ، أنَّ ابنَ فارس أورَدَ القولَ بالتوقيفِ تحتَ بابٍ قال فيه: "بابُ القولِ على لغة العرب: أتوقيف، أم اصطلاح؟ أقول: إنَّ لغةَ العربِ توقيفٌ"[٨٦]، فقيَّدَ الإطارَ المنهجيَّ الذي يتحدث عنه بـ(لغة العرب)، وأورد التوقيف تحت باب اللسان العربي، وللتبويب دلالته وأثره في تقييد المطلق، وتبيين المجمل، كما أنّ ابن فارس مطَّلِعٌ على غير لغة العرب، وقال: "فلسنا ننكر أنَّ لكلّ قوم لغة"[٨٧]، ولو كان يريد اللغة الإنسانية لما قيّده بلغة العرب، فظهر جليًّا أنه إنما يريد القول على لغة العرب خاصّة. بخلاف المفهوم الشائع للتوقيف في اللغة، المنسوب إلى ابن فارس، إذ هو في تفسير نشأة اللغات، والاقتصار على أولِ ما نشأت، وأنها نشأت وحيًا من الله وإلهامًا، ولكنّنا بالنظر إلى تبويب ابن فارس يتضح لنا تقييده التوقيفَ بالعربيّة، مما يدلّ على عدم عنايته بقضية تفسير نشأة اللغات الإنسانية عنايةً أوليّة، وإنّما يقصر الكلامَ على اللغة العربية، التي يعدّها أفضلَ اللغات وأوسعها وقد بوّب لذلك بابًا[٨٨]، وأنه يتحدّث عن طبيعة اللغة المدروسة، وواجبِ فقيهِ اللغة تجاهها، ليتعرّف دارسُها على تاريخها وتطوّرها وثباتها وقرارها، والمعتدّ به منها، فاهتمامه وعنايته منصبَّان على اللغة المدروسة، التي هي قضية بحث اللغويين العرب، وأنها العربية الموسومة بسماتٍ أورَدَ حدودَها، وهي العربية الباقية وليست العربية البائدة، ولا العربيّة الجنوبية، ولا العربيّة المولّدة أو الملحونة، ولهذا لم يقتصر على مرحلة نشأة اللغة العربيّة، بل جمع إلى ذلك كلامَه عن مرحلة تطوّرها، ومرحلة ثباتها واستقرارها، وحدَّه لحدودها، فجعل تطوّرها ملازمًا لأزمنة الأنبياء العرب، حتى اكتملت ونضجت مع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وقال عن حدّ ثباتها وقرارها: "ثمّ قرَّ الأمرُ قرارَه فلا نعلم لغةً من بعده حدثت"[٨٩]، فبيَّنَ سماتِ اللغة المعتدّ بها، وذلك بالوقوف عند ما ثبت عن العرب الفصحاء وصحّ عنهم، وأنّ المدونة اللغوية للغة العربيّة مقيّدة بالبيئة العربيّة، التي هي مميّزة بكلام الفصحاء، ومحدودة بعصور الاحتجاج.

فتقييده الكلام بلغة العرب وإيراده لأصلها ثم تطوّرها ثم تنبيهه على الطور المعتدّ به منها، وهو زمن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن الكريم يشير بجلاء إلى بدئه كتابَه بتعريفه بطبيعة اللغة المدروسة، ولا معنى لعدِّه اللغات الإنسانية ناشئة كلّها وحيًا من الله وإلهامًا ثم هو يفضّل العربية وحدها.

الدليل الرابع: ومما يدلّ على أنه يخصُّ التوقيفَ

---

(٨٦) الصاحبي:٦

(٨٧) السابق: ٣٨

(٨٨) السابق:١٦

(٨٩) السابق:٨

بلسان العرب ويقيّده باللغة العربية، أنه يقول محتجًّا لرأيه في التوقيف: "والدليل على صحَّة ما نذهب إليه إجماعُ العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم. ولو كانت اللغة مُواضعةً واصطلاحًا لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منّا في الاحتجاج بنا لو اصطلحنا على لغةٍ اليومَ، ولا فرق"(٩٠)، فظاهرٌ أنَّ مراده بالتوقيف هو الوقوف على ما ثبت من كلام العرب الفصحاء المحتجّ بهم، لأنهم هم المقصودون بقوله: (لغة القوم)، فمن رام العربية اقتفى سننَ أهلِها، واحتذى حذوهم في كلامهم، إضافة إلى أنَّ في قوله أيضًا تصريحٌ بإمكان الاصطلاح اللغوي بعد العرب الفصحاء، وعدم منع وقوعه، ولكنه لا يُعتدُّ به في علم العربية، أي لا يكون حجةً في إثبات نظام اللغة العربية؛ فهو يبيّن بذلك سماتِ المدوّنة اللّغويّة العربيّة، وينبّه على أنَّ ما خرج عنها لا يكون منسوبًا إلى الجماعة اللّغويّة الذين هم الفصحاء المحتجّ بكلامهم، وإنما هو مولّدٌ أو لحن، وصرّح بذلك فقال: "فإن تعمَّل اليومَ لذلك متعمِّلٌ وَجَدَ مِن نُقَّادِ العلم مَنْ ينفيه ويُردّه"(٩١)، وحكى خبرَ أبي الأسود الذي ردَّ على مَن اعترض على إنكاره بعضَ الكلام بأنّها لغة لم تبلغه، بقوله: "يا ابن أخي، لا خير لك فيما لم يبلغني"، أي أنه كلام مختلق(٩٢) لا يثبت عن العرب الفصحاء، إذ إنّ ما لم يثبت عن العرب لا تصحّ نسبته إلى اللغة العربية واللسان العربي، لأنه لا ينتمي إلى المدوّنة اللغويّة العربية، ولا يتسم بحدود اللسان العربي التي هي عند ابن فارس السنن الذي تكلمت به العرب الفصحاء في عصور الاحتجاج.

وفي عدم نفيه وقوع الاصطلاح في اللغة دلالة على عدم أولويّة قضية تفسير نشأة اللغات عمومًا، وعلى اهتمامه بالملمح المنهجيّ الذي يريد التأسيس له، فقيّد تبويبه بالعربية، ليتّجه كلامُه إلى طورٍ للعربيّة، ينبغي الاعتداد به، والوقوف عنده، وعدم نسبةِ ما ليس منه إليه، وأن يُتوقَّفَ عنده ويُحتذى حذوَه.

الدليل الخامس: ومما يدلّ على تقييده التوقيفَ بلغةِ العرب، أنه حدَّ حدود العربية ومراحل تطوّرها واستقرارها، إذ بيّن تطوّر اللغة العربيّة طورًا إثرَ طورٍ، وتعلّم الأنبياء العرب خاصّة دون غيرهم للعربيّة، حتى انتهت إلى الفصحاء زمن نبوّة محمد صلى الله عليه وسلّم، ثم استقرّت اللغة في عصور الاحتجاج وأصبحت هي نموذج العربية، يقول: "ولعلَّ ظانًا يظن أنَّ اللغة التي دلَّلنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد. وليس الأمر كذا، بل وقّف الله جلَّ وعزَّ آدمَ عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثُمَّ علَّم بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبيًّا نبيًّا ما شاء أن يعلمه، حتَّى انتهى الأمر إلى نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، فآتاه الله جلَّ وعزَّ

---
(٩٠) الصاحبي: ٧
(٩١) السابق: ٨
(٩٢) السابق: ٨

من ذلك ما لم يؤته أحدًا قبله، تمامًا على ما أحسنه من اللغة المتقدمة. ثُمَّ قرَّ الأمرُ قرارَه فلا نعلم لغةً من بعده حدثت"(٩٣)، فالعربيّة عنده مرّت بأطوار عدّة، واستقرّت في طورها ثباتها زمنَ نزول القرآن الكريم، وعليه ينبغي أن تكون المدوّنة العربيّة محدودة بحدود هذا الطور، طور النضج والكمال، وأن يُتوقّف عنده في وصف العربيّة والتعرّف على سننها، والنسج على منوالها.

الدليل السادس: أنَّ المعنى المعجميّ للتوقيف يؤيّد المفهومَ الخاص للتوقيف عند ابن فارس، فإن أصل (التوقيف) من وقَّفَ توقيفًا، وهو: "إيقاف المرءِ على بيان الشيء وإطلاعه عليه"(٩٤)، والتوقيف من وقَّفَ أيْ بَيَّنَ(٩٥)، قال ابن منظور: "قول: وقَّفَ الحديث: بيَّنه وأوضحه، ووقّفتُ الحديثَ توقيفًا وبينته تبيينًا، وهما واحد"(٩٦)، "ويقال: وقّفته على الكلمة توقيفًا، أي أطلعته عليها وبيّنتها له"(٩٧)، "ووَقَفْتُهُ على ذنْبه، أي أطلعته عليه"(٩٨)، وجاء في تهذيب اللغة: "في الحديث: (إنَّ المؤمن وقّاف، متأن، وليس كحاطب الليل)(٩٩). ويقال للمُحجم عن القتال: وقّاف(١٠٠)، و"التوقيف هو النصّ"(١٠١)، ورُوِي عن ثعلب عن ابن الأعرابي قال: "النَّصّ: الإسناد إلى الرئيس الأكبر. والنَّصّ: التَّوْقيف"(١٠٢)، وكذا في تاج العروس "النَّصُّ: التَّوقِيفُ"(١٠٣)، "والنص التعيين على شيء ما"(١٠٤).

فالمعنى اللغوي للتوقيف هو تبيين الشيء والنصّ عليه والتصريح به، والامتثال له بالإحجام عن تجاوزه، وهذا المعنى اللغوي هو المستعمل عند الفقهاء، ومن مشكاته نشأ مفهوم التوقيف عند ابن فارس، فالقول بأنّ (لغة العرب توقيفية)، يعني أنّه ينبغي أنْ يكون الحكم اللّغوي فيها معتمدًا على السماع الصريح عن الفصحاء، وأن يكون الحكمُ مُبيَّنًا بكلامهم، والمنع والحظر من مخالفة سننهم وطريقتهم، وهذا المفهوم للتوقيف في اللغة يُبنى عليه آثار منهجية، بخلاف القول بالتوقيف في تفسير نشأة اللغات الإنسانية المقتصر على المعنى المشهور الذي ينحو إلى المنحى الكلاميّ النظريّ المجرّد.

الدليل السابع: ومما يدلّ على صحة مفهوم التوقيف عند ابن فارس وصواب استعماله إيَّاه، بالإضافة إلى تأييد المعنى المعجمي له؛ أنَّ هذا اللفظ وإن شاع في علم الفقه وأصوله إلا أنَّ علماء العربية استعملوه في مواضع متفرّقة، بما يُصدِّق مفهومَ ابنِ فارس، ويبرهن على صحته، ومن ذلك استعمال سيبويه للفظ التوقيف، وكذلك استعمله عبد القاهر الجرجاني، وأبو البركات الأنباري، والعكبري، وأبو إسحاق الشاطبي،

---

(٩٣) السابق: ٨
(٩٤) ينظر: التوقيف على مهمات التعريف: ١٥
(٩٥) ينظر :السابق: ١٥
(٩٦) لسان العرب، فصل الواو ٩/ ٣٦١
(٩٧) السابق ٩/ ٣٦١
(٩٨) الصحاح، مادة: وقف ٤/ ١٤٤٠
(٩٩) ينظر: أمثال الحديث للأصبهاني: ٢٥٨، وبنحوه في إرشاد الفحول، للشوكاني ٢/ ٤٣٢ (الحديث رقم ٦٨٤٦٨)، والبخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩)، وكشف الخفاء، للعجلوني ٣٨٧/٢
(١٠٠) تهذيب اللغة، باب القاف والفاء ٩/ ٢٥١
(١٠١) السابق ١٢/ ٨١
(١٠٢) لسان العرب، باب الصاد، فصل النون ٧/ ٩٨
(١٠٣) تاج العروس، مادة: نصص ١٨/ ١٨٠
(١٠٤) لسان العرب، باب الصاد، فصل النون ٧/ ٩٨

فأما سيبويه فقد استعمل لفظ (التوقيف) في اتباع سنن العرب والقياس على كلامهم، وتنبيهه على تقييد القياسِ النّحويّ باستعمال العرب، بما يتوافق مع حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة، قال: "واعلم أنّه ليس كلُّ حرف يَظْهَرُ بعده الفعلُ يُحْذفُ فيه الفعلُ، ولكنّك تُضمِرُ بعد ما أضمرتْ فيه العربُ من الحروف والمواضع، وتُظهِرُ ما أظهروا، وتُجْرِي هذه الأشياءَ التي هي على ما يستخفّون بمنزلة ما يَحذفون من نفس الكلام ومما هو في الكلام على ما أجرَوا، فليس كلّ حرفٍ يحذف منه شيء ويُثْبَتُ فيه، نحو: يَكُ ويَكُن، ولم أُبَلْ وأُبالِ، لم يحملهم ذاك على أن يفعلوه بمثله، ولا يحملهم إذا كانوا يُثْبِتون فيقولون في "مُرْ": أُومُرْ، أنْ يقولوا في "خُذْ": أُوخُذْ، وفى كُلْ: أُوكُلْ. **فقفْ على هذه الأشياء حيث وقفوا**"[١٠٥]، فظاهر إذن أنَّه يجعل القياس النحويَّ جاريًا على استعمال العرب وكلامهم، ويتوقّف عنده، وتكاد تكون عبارة سيبويه هي عبارة عمر بن عبد العزيز إذ تشابهها.

وكذا استعمل أبو البركات الأنباري لفظَ (التوقيف) بما يوضّح مفهومه هنا، وذلك لمّا عرض لمسألة نصب (كي) للمضارع، وحكم إظهار (أن) بعدها، فقد أورَدَ اختلافَ الكوفيين والبصريين في ذلك، وقرّر أنّ الكوفيين يقولون بجواز ظهورها، وتكون حينئذ مؤكدة لـ(كي)، وأنَّ البصريين يرون عدم جواز ظهورها، واحتجوا بقولهم: إظهار (أن) له احتمالان، إما بسبب كونها مقدّرة من قبل فيجوز إظهارها بعد إضمارها، وإما بسبب كونها مزيدة ابتداء من غير أن تكون مقدرة من قبل، ثم أبطلوا احتمال تقديرها من قبل؛ لأنّ (كي) تعمل بنفسها، كما أبطلوا احتمال زيادتها، وسبب الإبطال عدم القياس، فيتوجب فيه حينئذ التوقيف عن العرب، قال: "وبطل أن يقال إنها تكون مزيدة ابتداء؛ لأنَّ ذلك ليس بمقيسٍ، فيفتَقِرُ إلى توقيفٍ عن العرب، ولم يثبت عنهم في ذلك شيء، فوجب ألا يجوز ذلك"[١٠٦]، ففي قوله (يفتقر إلى توقيف عن العرب) دلالة على أنّ المراد احتياجه إلى تبيينٍ خاصٍّ ومسموعٍ صريحٍ من العرب الفصحاء يفيد زيادتها، وهذا هو دليل السماع، ولهذا جعله قسيمًا للقياس، إذ هما متقابلان. وبهذه العبارة تتضح حقيقة مفهوم التوقيف بجلاء، وأنّ (التوقيف في لغة العرب) هو الوقوف على ما ثبت من السماع عن فصحائهم، ويرجّحه أنَّ تأثُّرَ ابن الأنباري بالفقهاء والأصوليين مشهور، بل وقد صرّح في بداية الإنصاف أنّه بناه على نحوِ كُتُبِ خلافِ المذاهب الفقهية، فقال: "وبعد؛ فإنّ جماعة من الفقهاء المتأدّبين، والأدباء المتفقّهين، المشتغلين عليّ بعلم العربية، بالمدرسة النِّظامية – عَمَرَ الله مبانيها! ورحم الله بانيها! سألوني أن ألخص لهم كتابًا لطيفًا، يشتمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحويي البصرة والكوفة، على ترتيب المسائل الخلافية بين

---

(١٠٥) الكتاب ٢٦٥/١-٢٦٦

(١٠٦) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين، والكوفيين ٥٨٢ / ٢

الشافعي وأبي حنيفة؛ ليكون أول كتاب صُنِّف في علم العربية على هذا الترتيب، وأُلِّفَ على هذا الأسلوب؛ لأنه ترتيب لم يصنف عليه أحد من السلف، ولا ألف عليه أحد من الخلف"(١٠٧).

واستعمل عبدُ القاهر الجرجاني (التوقيفَ) مريدًا به ذلك المعنى، فعَقَدَ معرفةَ دلالاتِ الألفاظ على التوقيف، إذ وَصَفَ الكلامَ البليغ بأنه ذلك الكلام الذي يسبق معناه لفظَه، ولا يكون لفظُه أسبقَ إلى سمعك من معناه إلى قلبك، ثم قال: "وجملةُ الأمرِ أنَّه إنما يُتصوَّر أن يكون لمعنى أسرع فهمًا منه لمعنى آخر، إذا كان ذلك مما يدرَكُ بالفكْر، وإذا كان مما يتجدَّد له العلمُ به عند سَمْعِه للكلامِ. وذلك مُحالٌ في دلالاتِ الألفاظ اللغوية، لأنّ طريقَ معرفتها التوقيف، والتقديم بالتعريف"(١٠٨)، أي أنَّ اللغة لا بد فيها من التوقيف وهو التبيين بالتعلّم والاكتساب.

وجعل العكبريُّ سبيلَ معرفةِ الوضع اللغوي بطريقين: إما بالقياس، وإما بالتوقيف حين يُعدم القياس، قال: "قولهم، والهمزة محذوفة، و(لا) باقيةٌ على النَّفي، وكلُّ ذلك لا يهتدي لما زيادته القياس، وكونُ الكلمةِ موضوعة على هذا اللَّفظ ممكنٌ فلا يُعدل عنه لما لا يُعلم إلا بوحي أو توقيف"(١٠٩).

واستعمل الشاطبيُّ (التوقيفَ) بمعنى النصّ على الحكم والتصريح به من العرب الفصحاء، قال عن ابن مالك في مسألة إجراء القول مُجرى الظنّ عند بني سُليم: "واقتضى كلامُه أنَّ بني سليم ينقسم القول عندهم قسمين، قسم يقتضى فيه الموضعُ معنى الظن، فهذا هو المُعْمَل عندهم، وقسمُ لا يقتضى الموضعُ ذلك فيه، فليس بمُعْمَلٍ عندهم. وهذا محتاج إلى توقيف، وظاهر نقل الأئمة خلافه"(١١٠). وقال أيضًا في مسألة ترخيم المنادى: "وهذا يحتاج إلى توقيف وظاهر النحويين الإطلاق كما هنا، فلا يدعى استثناؤه إلا بدليل"(١١١). وكذلك نَقَلَ التوقيفَ عن الشلوبين(١١٢).

فظهر إذن أنّ مصطلح التوقيف قد استعمله علماء العربية، على معنى النصّ على الحكم بثبوت السماع الصريح عن العرب الفصحاء، وتبيين الحكم بكلامهم، والمنع والحظر مِن القياسِ على ما ليس جاريًا على سننهم، وذلك مما يؤكد اطراد النصوص وتصديقها لابن فارس، وموافقته لأئمة العربية، وأنّ مفهوم التوقيف لديه يتعلّق بالوقوف عند السماع عن العرب.

الدليل الثامن: لمّا بوَّبَ بابًا في القياس، وهو بابٌ في (أصولِ أسماء قيس عليها وأُلحق بها غيرها)؛ وذَكَرَ فيه أمثلةً للتطوّر الدلالي، ومنها أنَّ (الوِرْد) كان يستعمل في إتيان الماء، ثم تطورَّت دلالة الكلمة وصار كلّ إتيان يُسمّى وردًا، ومنها قول العرب: (رفع عقيرته)، أي أعلى بصوته، وأصله أنَّ رجلًا عُقرت رجله فرفعها وصاح بصوته، ثم عُمِّمت

(١٠٧) الإنصاف ١/ ٥
(١٠٨) دلائل الإعجاز: ٢٦٧
(١٠٩) التبيين في مذاهب النحويين: ٣٥٨
(١١٠) المقاصد الشافية ٢/ ٥٠٥
(١١١) السابق ٥/ ٣٩٠
(١١٢) السابق ٧ / ٢٣٤

الدلالة، وصار يُطلق على إعلاء الصوت، ومنها قولهم: (بينهما مسافة) وأصله من السوف وهو الشم. ثم قرَّرَ بعد ذكر هذه الأمثلة أنَّ التطوّر الدلالي هنا جارٍ على سنن العرب وأنه من كلامها، ورَبَطَهُ بقوله بالتوقيف في لغة العرب، وقال: "وهذا الذي ذكرنا وسائر ما تركنا لشهرته فهو راجع إلى الأبواب الأُوَل، كلُّ ذلك توقيف، على ما احتججنا له، وقول هؤلاء إنه كثُر حتى صار كذا، فعلى ما فسَّرْناه مِن **أنَّ الفرع مُوَقَّفٌ عليه، كما أنَّ الأصل موقَّف عليه**"[١١٣]، فظاهر أنّ التوقيف هنا لا يراد به الوحي، ولا يستقيم أن يكون كذلك، فليس المراد أنّ أصلّ الدلالة موحى به من الله للعرب، وأنّ فرع الدلالة موحى به من الله أيضًا، وإنما المراد أنّ الأصل والفرع كلاهما مُبيَّنان بكلام العرب والسماع عنهم. إذ إنَّ ابنَ فارس لا يتحدّث في هذا السياق عن نشأة، وإنما يتحدّث عن تطوّر، وَرَبَطَ هذا التطوّر الدلالي بالأبواب التي قال فيها بالتوقيف في لغة العرب وعلومهم وفي كتابتهم، ليفسِّر به كلامه ويوضّح مرادَه من التوقيف في اللغة، وجعله في هذا الباب ليكون (التوقيفَ) للقياسِ مقابلًا، وله ضابطًا.

<u>الدليل التاسع:</u> ومما يدلّ على أنّ معنى التوقيف عند ابن فارس هو معنى مخصوص، وليس المراد المفهوم المشهور في المسألة الكلامية في نشأة اللغات، ولا يقتصر على النشأة، أنه يقول بالتوقيف فيما هو أبعد من ذلك، إذ يقول بالتوقيف في الكتابة والخط العربي، ولا يُعرف أنه سُبق إلى ذلك، يقول: "باب القول على الخط العربي وأول من كتب به: يُروى أنَّ أول من كتب الكتاب العربيَّ والسّريانيّ والكُتُب كلها آدم عليه السلام، قبل موته بثلاثمائة سنة، كتبها في طين وطبخة. فلمّا أصاب الأرضَ الغرقُ وجد كلُّ قوم كتابًا فكتبوه، فأصاب إسماعيلُ عليه السلام الكتابَ العربيّ. وكان ابنُ عباس يقول: "أوّلُ من وضع الكتاب العربيّ إسماعِيلُ عليه السلام، وضعه على لفظه ومَنْطِقه". والرواياتُ في هذا الباب تكثر وتختلف. **والذي نقوله فيه: إن الخطّ توقيف**"[١١٤]، فهذه المسألة ليست في نشأة اللغات الإنسانية، إذ الخط اصطلاح محض، وليس من قبيل الملكات، فحقيقة الكتابة والخط أنهما اصطلاح من الكاتبين، ولكنّ ابن فارسٍ جَعَلَه توقيفًا على المعنى الذي سبق بيانه، أي نقف في قوانينه وطريقة الكتابة على ما ثبت واستقرَّ عند مجموع العرب الفصحاء، وألا نخترع اصطلاحًا مغايرًا لما استقرّ عند مجموع الكتّاب العرب، ومن الصحيح أنَّه روى رواياتٍ عن نشأة الخطّ وأنَّها من آدم عليه السلام، لكنَّها عامة في كتابات اللغات المختلفة، ولم يرجّح أيًّا منها، ولهذا عقّب على الروايات بقوله: "والروايات في هذا الباب تكثر وتختلف"[١١٥]، ثم نبّه على الأصل المهم في رأيه بقوله: "والذي نقوله فيه: إن الخطّ توقيف"[١١٦]، **فأصول الكتابة والخط العربي عنده**

(١١٣) الصاحبي: ١١٢-١١٣

(١١٤) السابق:١٠
(١١٥) الصاحبي:١٠
(١١٦) السابق:١٠

توقيفية لا توفيقية، ومما يدلّ على ذلك أنه استدلّ بكتابة الصحابة للقرآن الكريم، وأنّ الصحابة يكتبون ذوات الواو بالوا، وذوات الياء بالياء، والمد بالمد، والقصر بالقصر، يقول: "ومن الدليل على عرفان القدماء –من الصحابة وغيرهم– بالعربية كتابتهم المصحف على الذي يعلله النحويُّون في ذوات الواو والياء والهمز والمدّ والقصر، فكتبوا ذوات الياء بالياء، وذوات الواو بالواو، وَلَمْ يصوّروا الهمزة إذا كان ما قبلها ساكنًا في مثل "الخبء" و"الدفء" و"الملء"، فصار ذلك كلّه حجة، وحتى كَرِهَ من العلماء ترك اتباع المصحف من كَرِهَ"[١١٧]، مما يعني أنهم توقفوا عند الكتابة والخط المعروفين، واتبعوا أصولهما المستقرّة، وهذا هو الملمح الذي يشير إليه ابن فارس بمفهوم التوقيف.

__الدليل العاشر:__ ومما يدلّ على خصوصيّة مفهوم التوقيف عند ابن فارس وأنه لا يريد به التفسيرَ المشهور لنشوء اللغة الإنسانية، ولا الحديث في المسألة الكلامية الشهيرة عن نشأة اللغات على مفهومها المعروف، أنّه يذهب إلى مذهبٍ فيه غرابة على جمهور اللغويين، ولا يُعلم أحد سبقه إليه، إذ يقول بالتوقيف أيضًا في علوم العربية الضابطة لنظامها وقوانينها كالعروض والإعراب، أي يقول بالتوقيف في علوم لغة العرب نفسِها، إلى جانبِ قوله بالتوقيف في نظام اللغة واستعمالاتها، وفي الرمز الخطّي المعبّر عنها، بما يدل على خصوصيّة التوقيف عنده وتعّلقه بالاهتمام بالرواية والوقوف عند ما ثبت واستقرّ عن العرب الفصحاء المحتج بكلامهم، وقد عرض لمن ينكر معرفة العرب بها وأنهم يستدلون ببعض الحكايات عن الأعراب، من نحوِ ما قيل لأحدهم: أتهمز إسرائيل؟ قال: إني إذن لَرَجُل سوء!. لأنه لم يعرف مصطلح الهمز، وقيل لآخر: أتجرُّ فلسطين؟ قال: إني إذن لقويٌّ!. لعدم معرفته بمصطلح الجر، ثم عقَّب عليه بقوله: "قلنا: **والأمر في هذا بخلاف ما ذهب إليه هؤلاء ومذهبنا فيه التوقيف**"[١١٨]، وقال أيضًا: "والذي نقوله في الحروف هو قولنا في الإعراب والعروض"[١١٩]، واستدلّ بقول الوليد بن المغيرة: "لقد عرضتُ ما يقرؤه محمد على أقراء الشعر: هزجه ورجزه، وكذا وكذا، فلم أره يشبه شيئًا من ذلك، أفيقول الوليدُ هذا، وهو لا يعرف بحور الشعر؟"[١٢٠]. وقد أيّد هذا الرأي ناصر الدين الأسد واحتفى به في بحثه مصادر الشعر الجاهلي، وقال: "إنّ عرب الجاهلية قد عرفوا الكتابة العربية بهذا الخط الذي عرفه الصحابة، رضوان الله عليهم، في صدر الإسلام، وأنّ معرفة الجاهليين بهذه الكتابة قد امتدت، في الجاهلية، ثلاثة قرون على أقل تقدير، وأنّ ذلك ثبت بالبرهان القاطع، والدليل المادي الملموس الذي لا سبيل إلى دفعه"[١٢١]، ثم وصف كلام ابن فارس بأنّه "مشرق العبارة، ناصع

(١١٧) السابق: ١٤

(١١٨) السابق: ١٢
(١١٩) السابق: ١٣
(١٢٠) السابق: ١٤
(١٢١) مصادر الشعر الجاهلي لناصر الدين الأسد: ٤٦

الحجة، هو خير ما قرأناه في هذا الموضوع[١٢٢]، ووجّهه بقوله: "والأرجح أنَّ ابن فارس يقصد أنّ العرب كانوا يعرفون من أمر النحو ومن أمر العروض وعيوب القافية ما يستطيعون به أن يميّزوا الصحيح من الخطأ، وما أصبح بعد ذلك أساسًا لعلمي النحو والعروض"[١٢٣]. ثم عضد رأيه هذا بأدلةٍ أوردها في بحثه المذكور.

ووصف جواد علي رأيَ ابنِ فارس بقوله: "فنحن إذن أمام رأي جديد، رأي يرجع علم العربية إلى ما قبل الإسلام وكفى لكنّه لم يفصّل ولم يشرح ولم يتعرض لموضوع متى كان ظهور هذا العلم في القديم وكيف وجد"[١٢٤]، في حين أنَّ في رأيِ ابن فارس هذا دليلًا على أنّ مراده من التوقيف هو العناية بالرواية، والوقوف عند ما يثبت عن الفصحاء في اللغة استعمالًا ووصفًا، والاحتفاء بلغة العرب وسننهم، وبعلومهم ورسومهم، فالملح الذي أومأ إليه هو الاعتدادُ بأصولِ هذه العلوم، وضبطِها للغة العرب، ومعرفة العرب بما يحفظ كلامهم.

وبعد بيان مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس، وإيراد أدلّة حقيقة المفهوم، نذكر الآن أهمّ آثار مفهوم التوقيف المنهجية في دراسة اللغة.

(١٢٢) السابق: ٤٧
(١٢٣) السابق: ٤٨
(١٢٤) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي ١٧/ ٤٣

المبحث الثالث:

قيمة مفهوم التوقيف اللغوي عند ابن فارس وآثاره المنهجيّة.

للتوقيف إطلاقات عدّة، يُطلق تارة في مسألة نشأة اللغة الإنسانية، في رأيٍ من آراء تفسير الظاهرة اللغوية عند الإنسان، سواء بمعنى تعليم الله لآدم أسماء كل شيء، أو بعضها، أو أقدره على تعلّم اللغة. ويُطلق تارة أخرى في علم الفقه وأصوله مرادًا به المنع والحظر، وذلك فيما لا يكون للاجتهاد فيه محل، ويُطلق أيضًا بمعنى التبيين، والنص على الحكم. ويُطلق عند ابن فارس بمعنى المنع من النسج على غيرِ منوال العرب، والوقوف عند ما روي عن العرب الفصحاء وثبت عنهم، واحتذاء سننهم في الكلام، كما يشمل تفسير أصل اللغة أيضًا. وقد عَقَدَ ابنُ فارس علمَ العربِ على السماع عنهم وفق السمات التي حدَّدَها. إذ إنَّ معنى التوقيف عمومًا يشترك في التوقف عند الدليل الصريح المبيّن، والمراد به في الأحكام الشرعية النص القرآني أو النبوي، ويراد به في الحكم اللغويّ السماع والثبوت عن العرب الفصحاء، وهذا السماع من أصول علم العربية، وبهذا المفهوم اللغويّ للتوقيف يتبيّن أثرٌ منهجيٌّ بالغ الأهمية، يَكْمُنُ في اعتمادِ الحكمِ اللّغويّ على المسموع، وضبط سماتِ المدوّنة اللغوية العربية، التي لا يصحّ نسبة ما هو خارج عنها إليها، وفي المنع والحظر من جريان القياس الاستعمالي العملي على غيرِ سنن العربية في طورها المعتدّ به.

وفيما يأتي بيان أثر هذا المفهوم في مسلك بناء الحكم اللغوي، وفي الموقف من عوامل نموّ اللغة.

المطلب الأول:

أثر مفهوم التوقيف في بناء الحكم اللغوي

للتوقيف في اللغة حسب مفهوم ابن فارس أثر في مسلك بناء الحكم، وذلك باعتماد الحكم اللغوي على السماع، وبضرورة انتماء ذلك المسموع إلى البيئة اللغويّة المحدّدة.

فأما الحكم اللغوي فإنّما يكون ببنائه على السماع، وبالتوقف عند المسموع، وبذلك يصير الحكمُ اللغوي في ضوء مفهوم التوقيف مبنيًّا على معطياتٍ وليس منفكًّا عن الواقع الاستعمالي للجماعة اللغوية، لأنه يُتوقف فيه على ما وَرَدَ عن العرب الفصحاء المحتج بكلامهم وثبت عنهم، ويُعتمد فيه على السماع والرواية والنقل عنهم، وبهذا تصبح مرجعية الأحكام في اللغة هي الجماعة اللغوية الذين هم العرب الفصحاء في عصور الاحتجاج، وذلك هو حقيقة التوقيف في اللغة.

والسماع أصل أصيل في اللغة العربية، وهو من أدلتها الكبرى، ومقرّر عند اللغويين(١٢٥)، وقد ذكر ابنُ فارس الإجماعَ على الاحتجاج به، ونصّ على إجماعهم على الاحتجاج بلغة القوم، وبكلامهم وبأشعارهم(١٢٦).

وأما ضرورة انتماء ذلك المسموع إلى البيئة اللغويّة المحددة، فإنّ المدوّنة اللغوية العربية الفصيحة محدودة بالحدود التي حدَّها علماءُ العربية، ومنهم ابن فارس، ولا يصحّ بناء الحكم على ما هو خارج عن حدود المدوّنة اللغوية التي تمثّل اللغة المدروسة وتنتمي إليها، ولا إدخال شيء في مدوّنة اللغة لا ينتمي إلى تلك الحدود التي تمثّل المرحلةَ المعتدّ بها للغة المدروسة، وسمات البيئة اللغوية المعيّنة، ولهذا يورد اللغويون أنّ أول من تكلّم بالعربية إسماعيل عليه السلام(١٢٧)، والمراد بالعربية هنا طورٌ مشهورٌ من أطوارها، وهي العربية المحضة، ويقصد بها العربية الباقية، وهي الطور المعتدّ به للسان العربي، وإليه ينصرف الذهن حال الإطلاق، والرواية عن ابن عباس هي "أنَّ أول من تكلم بالعربية المحضة إسماعيل، وأراد بها عربيّة قريش التي نزل بها القرآن، وأما عربيّة قَحْطان وحِمْير فكانت قبل إسماعيل (عليه السلام)"(١٢٨)، قال محمد بن سلّام الجمحي: "ولكنَّ العربية التي عنى محمد بن علي اللسان الذى نزل به القرآن وما تكلّمت به العرب على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وتلك عربية أخرى غير كلامنا هذا"(١٢٩). وميّزَ ابنُ فارس طورَ العربية الفصيحة في زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلّم، "فآتاه الله جلَّ وعزَّ من ذلك ما لم يؤته أحدًا قبله، تمامًا على ما أحسنَه من اللّغة

---

(١٢٥) ينظر: الاقتراح في أصول النحو وجدله للسيوطي:٦٦-١٥٥

(١٢٦) الصاحبي: ٧

(١٢٧) ينظر: طبقات فحول الشعراء ١/ ٩ ، والصاحبي: ٣٨-٣٩ ، و البلغة في أصول اللغة :٨٨

(١٢٨) البلغة في أصول اللغة: ٨٨

(١٢٩) طبقات فحول الشعراء ١/ ١٠

المتقدمة"(١٣٠)، وكانت هذه اللّغة هي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، خاتم الكتب السماوية والمهيمن عليها، على خاتم الأنبياء وخيرهم، من نسل إسماعيل عليه السلام، فغدت أفضَل اللغات وأوسعها. وذكرهم لهذه السمات غايته التفريق بين مرحلتين من مراحل تطوّر العربية، والمعتدّ به منهما هو منذ زمن إسماعيل عليه السلام إلى زمن محمد صلى الله عليه وسلّم، وأما ما قبل إسماعيل عليه السلام فهو طور العربية القديمة البائدة.

وحدّ ابنُ فارس نهايةَ الحدّ الزمني العربية بقوله: "ثُمَّ قرّ الأمر قراره فلا نعلم لغة من بعده حدثت"(١٣١)، وقال: "فليس لنا أن نقيس غير ما قاسوه"(١٣٢)، "ولا أن نقول غير ما قالوه"(١٣٣)، لأنَّ الإحداث اللغوي بعدَهم الجاري على غيرِ سَنَنهم لا يكون منسوبًا إلى لغة العرب في عصور الاحتجاج، فنفي حدوث لغاتٍ بعد زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلّم وعصور الاحتجاج تُنسب إلى اللسان العربي ويعتدّ بها في المدونة اللغوية للغة العربية التي تبنى عليها قواعد وأقيسة.

وكذلك جَعَلَ الحدَّ الاجتماعي للغة المعتدّ بها في المدوّنة العربية لغة العرب الفصحاء، وهم قريش وعليا هوازن، وسفلى تميم، فنقَلَ الإجماع على "أنّ قُرَيشًا أفصحُ العرب ألْسنةً وأصْفاهم لغة"(١٣٤)، وروى عن أبي عمرو بن العلاء: "أفصح العرب عُليا هوازن وسُفْلى تميم"(١٣٥)، كما وصف تنوّع لغات العرب المعتدّ بها ووجوهها، فبوّب بابًا في القول في اختلاف لغات العرب(١٣٦)، وبابًا في انتهاء الخلاف في اللغات(١٣٧)، وأما ما خرج عن ذلك مِن اللغات فيصفها بأنها لغة مخترعة، وموضوعة، ولا خير لك فيها، ولهذا بوَّبَ أيضًا بابًا للغات المذمومة(١٣٨).

وفي الحدّ الجغرافي للعربيّة نَقَلَ قولهم: "أما إنّه ليست عندنا عربية: من دخل ظَفَارِ حَمّر"(١٣٩)، فالحميرية ولغات أقاصي اليمن لها سمات لغوية تختلف عن العربية الفصحى، ولهذا كان من المشهور أيضًا قول أبي عمرو: "ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليومَ، بلساننا، ولا عربيّتهم بعربيّتنا"(١٤٠). وهو مقرر عند علماء العربية، يقول ابن جني: "ويكفي من هذا ما تعلمه مِن بُعْدِ لغةِ حمير عن لغة ابني نزار"(١٤١).

وبهذا يظهر جليًّا تمييزه لسمات البيئة اللغوية العربية المعتدّ بها، لأنّ مِن أولى مهمات فقيه اللغة أنْ يعرف حدود اللغة الموصوفة، المراد دراستها، ويتعرف على تاريخها ومراحلها وتطورها وحدودها، وصلاتها باللغات الأخرى؛ ليكون حكمه ومنهجه علميًّا صحيحًا، ثم يضع معايير المدونة اللغوية التي

---

(١٣٠) الصاحبي: ٨
(١٣١) السابق: ٨
(١٣٢) السابق:٥٧
(١٣٣) السابق:٥٧
(١٣٤) السابق: ٣٣
(١٣٥) السابق: ٤١
(١٣٦) السابق: ٢٨
(١٣٧) الصاحبي: ٦٧
(١٣٨) السابق: ٣٥
(١٣٩) السابق: ٣٢
(١٤٠) طبقات فحول الشعراء ١/ ١١
(١٤١)الخصائص ٢/ ٢٨

يُؤخذ منها القواعد والسنن، وقد أجمع علماء العربية –كما يقول ابن فارس– على التوقّف عند ما ثبت عن الجماعة اللغوية وهم العرب الفصحاء المحتج بكلامهم[١٤٢]، فهم على وعيٍ بتاريخ العربية وأنها اللغة العربية الباقية التي يسمّونها العربية المحضة[١٤٣]، وليست العربية البائدة التي يسمونها القديمة[١٤٤]، وهذا مما يذكره المعجميون أيضًا في مقدّمات معاجمهم، كصنيع الزبيدي في مقدمة تاج العروس[١٤٥]، ليكون القارئ على علم باللغة المدروسة، واختلافها عمّا يقاربها وليس منها[١٤٦]، إذ تقتصر المدونة اللغوية في اللغة العربية على الفصحاء الموثوق بعربيتهم.

ومن هنا يتضح أنّ اللغة العربية (الفصحى) ليست لغة مصطنعة كما قرّر بعضهم[١٤٧]، بل تمثّل المتكلّمين الأصليين، لأنّها توقيفية، وذلك باعتمادها على المسموع الثابت عن المتكلّمين الفصحاء الأصليين، فليس لعلماءِ اللغةِ اختراعُ أنظمةٍ ونسبتها إلى الجماعة اللغوية، ولا التزيّد في كلام الجماعة اللغوية المعتدّ بها، حسب مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس.

إضافة إلى ذلك ليس من الصحيح أن اللغويين العرب يخلطون بين الأنحاء المختلفة، فالمدوّنة العربيّة تضع حدودًا مميّزةً للعربيّة الفصحى عن غيرها، سواء من لغاتِ العربية الجنوبية، كالحميرية ولغات أقاصي بلاد اليمن، أم من سائر لغات العرب الفصحاء. ويصفون اللغة كما تكلّم بها أهلها، فالتوقيف لا يخرج عن حدود المنهج الوصفي كما قال صبحي الصالح[١٤٨]؛ لأنَّ حقيقة مفهوم التوقيف عند ابن فارس تولي اهتمامًا بالغًا بالسماع والرواية، وتضع حدودَ المدوّنةِ اللغوية التي ينبغي الاقتصار عليها في بناء الأحكام اللغوية، وذلك مما ينسجم مع المنهج الوصفي ومع شروط المدونة اللغوية (Corpus Linguistics)[١٤٩] بما يؤيده المنهج العلمي، خلافًا للقول بأنَّ مسألة التوقيف في اللغة مرفوضة في علم اللغة الحديث[١٥٠]، لأنّ المنهج العلمي الحديث يقتضي عدم التداخل بين اللغات،

(١٤٢) الصاحبي: ٧

(١٤٣) البلغة في أصول اللغة: ٨٩

(١٤٤) السابق: ٨٩

(١٤٥) تاج العروس ١/ ١٢

(١٤٦) وقد وضح ذلك العلماء الذين لهم معرفة بتاريخ اللغات ومن ذلك قول الخليل: (وكنعان بن سام بن نوح، إليه ينسب الكنعانيون، وكانوا أمَّةً يتكلمون بلغةٍ تضارع العربية) تهذيب اللغة١/٢٠٨ باب العين والكاف مع النون. وقول الجوهري: (سام: أحد بنى نوح عليه السلام، وهو أبو العرب) الصحاح، (سوم) ٥/ ١٩٥٥، وقد ضمّن ابنُ فارس كتابه شيئًا من تفاصيل تلك الحدود، ليتبيّن لدارس العربية حدودَها وتاريخها وتطوّرها، وأفردَ أبوابًا ومسائل في لغاتِ العرب ووجوهها وتنوّعها وسعتها.

(١٤٧) ينظر: من أسرار اللغة، لإبراهيم أنيس، ص١٨٣ الذي رأى أن أهم ظاهرة من ظواهر الفصحى قصة اصطنعها ونسج خيوطها النحويون ثم نسبوها إلى العربية، وهي ظاهرة الإعراب. وينظر أيضًا في آراء اصطناع الفصحى كتاب: مغالطات لغوية، الطريق الثالث إلى فصحى جديدة، لعادل مصطفى ص١١-١٥

(١٤٨) دراسات في فقه اللغة صبحي الصالح:٣٠

(١٤٩) لسانيات المدوّنات صاحبت المنهج الوصفي لوصف المدونة اللغوية، التي هي عدد من النصوص المجموعة التي تمثل المستوى المدروس، وتسمّى (المتن اللغوي) أيضًا، وسمّاها عبد الرحمن الحاج صالح باسم (الذخيرة اللغوية)، وسُمِّيتْ أيضًا بالمكنز، كـ(مكنز صخر)، ثم زاد الاهتمام بالمدوّنة، بتوظيفها في المدونات الرقمية الحاسوبية، أي المخزّنة رقميا في الحاسوب. ينظر: لسانيات المدونات اللغوية: مقدمة للقارئ العربي، محمود إسماعيل صالح، منشور على الشبكة العالمية في (السبت، ٥ أبريل ٢٠١٤)، على هذا الرابط (http://dr-mahmoud-ismail-saleh.blogspot.com/2014/04/blog-post_5.html) وينظر: معجم المصطلحات اللسانية، عبد القادر الفاسي الفهري:٦٤

(١٥٠) دراسات في فقه اللغة صبحي الصالح:٣٠

ويتوافق مع مفهوم التوقيف، ويؤيد تحديد المدونة اللغوية، وهذا مقتضى مفهوم التوقيف عند ابن فارس، وإذا كانت حقيقة التوقيف هنا تقتضي عدم تدخل الباحث اللغوي في نظام الجماعة اللغوية الواحدة فإنّ المنهج الوصفي يعتمد أيضًا على أصلٍ يقاربُه وهو اهتمامه بسؤال (كيف؟) واستبعاده سؤال (لماذا؟)[١٥١]. وهذا لا ينفي استقلالية المنهج العربي، فالمدوّنة اللغويّة العربيّة تعتمد الاستقراء الناقص، بخلاف المنهج الوصفي في اللسانيات البنيوية الذي يعتمد على مفهوم المدونة اللغوية المغلقة، إذ في المدونة العربية يكون المسموع نموذجًا موجّهًا للقاعدة، أما المنهج الوصفي في اللسانيات البنيوية فقد عرضه الحاج عبدالرحمن صالح مقارنًا بينه وبين المدوّنة اللغويّة العربيّة بقوله: "تريد البنيوية أن يُعتمد على مجموعة معينة من الخطابات، يدونها اللغويون في عين المكان الذي يعيش فيه، في زمان معين، أصحابُ اللغة المراد تحليلها والبحث فيها. وأن يُقتصر على هذه المدونة (corpus) وحدَها فلا يجسر على تغيير شيء منها"[١٥٢]، و"فكرة المدونة اللغوية المغلقة شيء اختصت به البنيوية"[١٥٣]، "فهي "فهي ترى أنَّ الوصف الموضوعي للغة لا يمكن أن يتم إلا بإغلاق العيّنة من المعطيات، وجعلها المادة الوحيدة التي يرجع إليها الباحث في تحليله واستشهاده. فَوَصْفُهُ –كما يقول البنيويون– لا يخص

(١٥١) اللغة بين المعيارية والوصفية:٥٠-٥٢
(١٥٢) النحو العربي والبنيوية اختلافهما النظري والمنهجي:١٩٩
(١٥٣) النحو العربي والبنيوية اختلافهما النظري والمنهجي:٢٠٠

إلا تلك العينة، وهذا في نظرنا هو موقف سلبي عقيم؛ إذ يجب على الباحث أن يعتمد على ما جمعه هو وعلى كل ما جمعه سابقوه مما هو ثابت بالإجماع؛ لأنّ إجماع الباحثين على صحة معطيات بعضهم هو الذي يضمن الموضوعية. ويجب ألا تغلق المدونات التي تخص اللغات غير المكتسبة بالتلقين إلا بذهاب أصحاب هذه اللغة"[١٥٤].

وإذا تبيّنت سمات المدوّنة اللغوية العربيّة فإنّ الحكم اللغوي يُقدّم في ضوء مفهوم التوقيف على الثبوت والسماع، من البيئة اللغويّة الموصوفة، فالمسموعات اللغوية المقبولة والشواهد المعتدّ بها، هي التي تثبت عن العرب الفصحاء الذين ينتمون إلى البيئة اللغوية المعتمدة.

المطلب الثاني:

أثر مفهوم التوقيف في الموقف من عوامل نمو اللغة.

من أهم عوامل نمو اللغة (القياس) و(الاشتقاق) و(التطوّر الدلالي)، وفي مفهوم التوقيف اللغوي على المعنى المراد عند ابنِ فارس يعرض إشكالٌ، ألا وهو: هل القول بالتوقيف يقتضي رفض القياس في اللغة؟ وهل يرفض ابن فارس القياس والتجديد في اللغة؟

إذ إنَّ مِن الباحثين المحدَثين مَن يأخذ على القول بالتوقيف في اللغة عند ابن فارس، أنّه يؤدي إلى رفض القياس في اللغة، ومن ذلك قول رمضان عبد

(١٥٤) السابق:٢٠٠

التواب: "ويخالف في هذا بعض قدامى اللغويين العرب، فيرون أنه لا قياس على كلام العرب في الاشتقاق، وأنَّ كلّ كلام العرب توقيف. ومن هؤلاء ابن فارس اللغوي، الذي يقول: "إنّ الذي وقَّفَنَا على أن الاجتنان: الستر، هو الذي وقَّفَنَا على أن "الجِنَّ" مشتق منه، وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسًا لم يقيسوه؛ لأنّ في ذلك فساد اللغة، وبطلان حقائقها". وفي هذا القول غلو وإسراف في منع القياس على ما اشتقه العرب"(١٥٥).

والصواب أنّ ابن فارس لا ينفي القياس في اللغة، ودليل ذلك أنّه حكى الإجماع على القياس في اللغة العربية، وقال: "باب القول على لغة العرب: هل لها قياس وهل يشتق بعض الكلام من بعض؟: أجمع أهل اللغة –إلا من شذّ عنهم– أنّ للغة العرب قياسًا، وأنّ العرب تشتق بعض الكلام من بعض"(١٥٦)، وكذلك سمّى معجمه (مقاييس اللغة)، وعَقَدَه على القياس اللغوي، والاشتقاق، وأدارَ المادَّةَ الواحدةَ على معنى أو أكثر، وبدأ مقاييسه بقوله: "إنّ للغةِ العرب مقاييسَ صحيحة، وأصولًا تتفرّع منها فروع. وقد ألَّفَ الناسُ في جوامع اللغة ما ألَّفوا، ولم يُعربوا في شيء مِن ذلك عن مقياسٍ مِن تلك المقاييس، ولا أصلٍ مِن الأصول. والذي أومأنا إليه بابٌ من العلم جليلٌ، وله خطَرٌ عظيمٌ، وقد صدَّرْنا كلَّ فصلٍ بأصلِه الذي يتفرَّع منه مسائلُه"(١٥٧)، كما أنّه بوَّبَ بابًا في القول بالقياس على الأصول الدلالية وإلحاق الفروع بها، وذلك في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة العربية)، قال فيه: "باب القول في أصول أسماء قيس عليها وأُلحِقَ بها غيرُها:كان الأصمعيُّ يقول: أصلُ "الورِدِ" إتيان الماء، ثُمَّ صار إتيانُ كلِّ شيء ورْدًا"(١٥٨).

والإجماع الذي حكاه ابنُ فارس قد ذكرَه غيرُه من علماء العربية، ومن ذلك أبو البركات الأنباري حيث قال: "اعلم أنّ إنكار القياس في النحو لا يتحقق؛ لأنّ النحو كله قياس، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو، ولا يعلم أحد من العلماء أنكره"(١٥٩)، ومن المشهور البيت المنسوب إلى الكسائي في حقيقة النحو(١٦٠):

إنما النحو قياس يتبع وبه في كل أمر ينتفع

وكذلك لا ينفي ابنُ فارس إمكانَ الاختراع والوضع الذي يُعدّ وجهًا من القياس والنمو والتجديد في اللغة، فلا ينفي إمكان التطور اللغوي والإحداث والتجديد، لكنه يقرّر أنَّ ما كان منه غير جارٍ على سنن العرب الفصحاء فلا تصحّ نسبته إلى اللغة العربية، ويرى أنّ العلماء بالمرصاد لمن يتعمّل في اللغة، ويضع فيها أو يخترع ما ليس منها(١٦١)، فيكون القياس اللغوي المقبول هو ما كان في ضوء السماع، وجاريًا على سنن العرب، والقياس الممنوع هو الذي ليس جاريًا على سنن العرب، فأما القياس الجاري

---

(١٥٥) في بحوث ومقالات في اللغة ص١٨١- ١٨٢
(١٥٦) الصاحبي: ٥٧
(١٥٧) مقاييس اللغة ١/ ٢
(١٥٨) الصاحبي: ١١٢
(١٥٩) لمع الأدلة في أصول النحو، ابن الأنباري:٩٥
(١٦٠) أخبار النحويين: ٥٣ وإنباه الرواة للقفطي ٢/ ٢٦٧
(١٦١) الصاحبي: ٨

على سننهم فمقبول، والقاعدة اللغوية الشهيرة (ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب)(١٦٢)، وأما الفساد اللغوي الذي يذكر ابنُ فارس أنه يترتّب على القياس فهو في القياسِ المخالف لكلام العرب والجاري على غير سننهم وطريقتهم. وقد وضّح ابن جني ذلك بقوله: "واعلم أنه إذا أدَّاك القياسُ إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياسٍ غيرِه، فدَعْ ما كنت عليه، إلى ما هم عليه. فإن سمعت من آخَرٍ مثلَ ما أجَزْتَه، فأنت فيه مخيَّر، تستعملُ أيَّهما شئت. فإن صحّ عندك أنّ العرب لم تنطق بقياسك أنت، كنت على ما أجمعوا عليه البتة، وأعددت ما كان قياسُك أدَّاك إليه لشاعرٍ مولَّد، أو لساجعٍ، أو لضرورة، لأنه على قياس كلامهم"(١٦٣)، والتأكيد على هذه المرجعية والتوقف عندها هو مقتضى الدراسة الموضوعية للغة، التي تصف كلام الجماعة اللغويّة ونظامه.

فظاهر إذن أنّ القياس الاستعمالي يجب ضبطه بالسماع عن الفصحاء، ولهذا يقول ابن فارس: "ولا أن نقيس قياسًا لم يقيسوه"(١٦٤)، أي مبتدع غير جار على سنن العرب، ولا يعني هذا أنّ العرب الفصحاء يخترعون من الكلام كما يشاؤون ويُمنع على غيرهم، وإنما يقتضي أنَّ اللغة منظومة اجتماعيّة لها سيرورتها، فالفصحاء – عند ابن فارس في ضوء مفهوم التوقيف– لم يصطلحوا على لغة جديدة وهم أهل الفصاحة والبلاغة، إذ استدلَّ بأنَّ الصحابة وفيهم البلغاء والفصحاء لم يُحدثوا في اللغة اصطلاحًا مختلفًا عن مجموع ما استقرّ من لغة العرب، قال: "وقد كان في الصحابة رضي الله تعالى عنهم –وهم البُلغاء والفُصحاء– من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به. وما علِمناهم اصطلحوا على اختراع لغةٍ أو إحداث لفظةٍ لم تتقدمهم"(١٦٥)، مع إمكان ذلك واحتماله لكنهم لم يفعلوا، وذلك عنده دليلُ توقيفيّةِ اللسان العربي، كما أنّه صرّح بإمكان الاصطلاح في زمانٍ متأخرٍ عن زمانهم، قال: "لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلحنا على لغة اليوم ولا فرق"(١٦٦)، وفيه دليل على أنّ للغة نظامها الذي تدور عليه، وسيرورتها، وأنّ الجماعة اللغوية أكبر من قدرات الفرد العادي، لأنها توقيف بالنسبة لآحادهم، وهذا التوقيف ليس على مَن جاء بعد الفصحاء فحسب، وإنما يشمل الفصحاء أيضًا، إذ تتطوّر بطبيعتها، وهي بالنسبة للأفراد توقيف، فاللغة نظام اجتماعي يكون الفردُ متوقفًا فيه على مجموعِهِ، مما يشير إلى أنَّ اللغة أعمق من الأفراد، وأبعد مِن أنْ يؤثر فيها فرد.

ومما يدلّ على تعدّد التوقيف عنده، وأنَّ اللغة توقيف إثر توقيف، قوله: "ولعلَّ ظانًّا يظن أنَّ اللغة التي دلَّلنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفِي

(١٦٢) الخصائص ١/ ١١٣ و ٣٥٧
(١٦٣) الخصائص١ /١٢٥ـ ١٢٦
(١٦٤) الصاحبي:٥٧
(١٦٥) السابق: ٩
(١٦٦) السابق: ٧

زمان واحد. وليس الأمر كذا"(١٦٧)، فأثبت التطوّرَ اللغوي وأنه لا يتناقض مع حقيقة التوقيف اللغوي، ولكنه له قوانينه التي يسير عليها، وأما الأفراد فيتوقفون عند أعرافه وما استقرّ منه، وهذا هو تعدّد التوقيف في اللغة، ووضحه بقوله: "فإن قال: فقد سمعناكم تقولون: إنَّ العرب فعلت كذا ولم تفعل كذا.... قلنا: نحن نقول إنّ العرب تفعل كذا بعدما وطّأناه أنَّ ذلك توقيف حتى ينتهي الأمر إلى الموقّف الأول"(١٦٨)، ويؤكد هذا الفهمَ كلامُه في الأسباب الإسلامية الذي يجعله يميل إلى اجتماعية اللغة(١٦٩)، بما يشير إلى أنّ الجماعة اللغوية أكبر من قدرات الفرد العادي، وأنَّ اللغة منظومة اجتماعية تسير بطبيعتها، ووفق قوانينها الذاتية، وتفاعلها الاجتماعي، وأنَّ الأفراد ليسوا إلا خاضعين لتلك المنظومة الكلّيّة، ففي ظل مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس تتجلّى الطبيعة الاجتماعية للغة، ولهذا علّل منعه القياس المخالف لسنن العرب بما يترتب عليه من إفساد المنظومة الاجتماعيّة اللغوية، وذلك بتشظِّيها وانخرام قوانينها الراسخة، قال: "إنّ الذي وقَّفَنَا على أنَّ الاجتنان: الستر، هو الذي وقَّفَنَا على أن "الجِنَّ" مشتق منه، وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أنَّ نقيس قياسًا لم يقيسوه؛ لأنّ في ذلك فساد اللغة، وبطلان حقائقها"(١٧٠)، فوظيفة الفرد في الجماعة اللغويّة أنْ ينحوَ نحوَهم، ويقيس قياسهم، ولا يبتدع قياسًا لا نظير له عندهم، فلم يكن حديثه عن مسألة كلاميّة غيبيّة في نشأة اللغات الإنسانية، وإنما يتكلم عن اللغة العربية وأطوارها وعن الطور المعتدّ به في النضج والثبات والاستقرار والذي به نزل القرآن الكريم، وعن موقف الأفراد تجاهها، وأنها توقيف بالنسبة إلى آحادهم، وهذا ما أومأ إليه الرافعي بتوجيهه كلامَ ابن فارس، وأنّ التوقيف الأخير كان في زمن نزول القرآن الكريم(١٧١).

فالتوقيف في اللغة عند ابن فارس لا يتناقض مع فكرة التطور اللغوي الطبيعي الذي هو نظرة اللسانيات الحديثة(١٧٢)، وذلك لأنَّ مفهوم التوقيف عند ابن فارس مخصوص، ثم إنَّ الذي سبيلُه التوقيف هو الجانب اللفظي، بخلاف الجانب العقلي والاستنباطي من اللغة، فالعرب وغيرُهم فيه سواء، إذ يقول ابن فارس في باب القول في الاحتجاج باللغة العربية: "فأمَّا الذي سبيله الاستنباط، أو ما فيه لدلائلِ العقلِ مجال؛ فإنَّ العرب وغيرهم فيه سواء"(١٧٣)، ولمَّا احتجّ ابنُ جني بشعر المتنبي قال: "ولا تستنكر ذكر هذا الرجل –وإن كان مولدًا– في أثناء ما نحن عليه من هذا الموضع وغموضه ولطف متسربه؛ فإنَّ المعاني يتناهبها المولّدون كما

(١٦٧) السابق: ٨
(١٦٨) الصاحبي: ١٤
(١٦٩) السابق: ٧٨
(١٧٠) السابق:٥٧
(١٧١) ينظر: تاريخ آداب العرب ١١٩/١
(١٧٢) ينظر: مغالطات لغوية، الطريق الثالث إلى فصحى جديدة: ٦٤
(١٧٣) الصاحبي: ٤٩

يتناهبها المتقدمون. وقد كان أبو العباس (المبرد) – وهو الكثير التعقب لجلة الناس– احتج بشيء من شعر حبيب بن أوس الطائي في كتابه في الاشتقاق، لما كان غرضه فيه معناه دون لفظه"(١٧٤).

فتبيّن إذن أنّ حقيقة مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس لا تتعارض مع التطوّر اللغوي، ولا مع الطبيعة الاجتماعية للغة التي تَتَطَوَّرُ هي وفق قوانينها، وهذه الطبيعة الاجتماعية للغة مقرّرة في اللسانيات الحديثة، ومن ذلك قول دي سوسير: إنّ اللغة حقيقة اجتماعية(١٧٥)، وهو مفهوم مستفاد مِن العالِمِ الاجتماعي دور كهايم، ويعني أنّ الظاهرة اللغوية ليست حقيقة فيزيائيّة مُسَبَّبَة بسبب مادّيّ، وإنما يراها طبيعة شيئيّة، قاهرة للأفراد، بسبب التواضع الجمعي غير المدرك لدى الأفراد، كسائر الأعراف الاجتماعيّة، في اللّباس والزينة وغيره، ومنها اللغة(١٧٦). وهذا الموقف أيضًا يُعبّر عن منطلقٍ لابن فارس فيه رؤية تبجيلية للعربية، تجعل اللغة العربية أفضل اللغات وأوسعها لما مرّت به من تطوّر تاريخيّ مهم، ونزول القرآن الكريم بها، واختيار الله عز وجل إيّاها لغةَ كتابه الخاتم، ولسان نبيه المصطفى، ولهذا كان تقييده التوقيف بالعربية دليلًا على اطراد فكره وانسجام آرائه، ويرى أنها اختصاص اختصت به العرب وتتابعت الأنبياء في تعليمها حتى

(١٧٤) الخصائص ١/ ٢٤ ، وينظر: في أصول النحو، لسعيد الأفغاني:١٦

(١٧٥) مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، جفري سامسون:٢٥

(١٧٦) ينظر: مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، جفري سامسون:٣٥-٤١

صارت كاملة في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ثم استقرّ أمرها، ولما تحدّث عن سماتِ اللغة العربية المعتدّ بها، وبيّن أن حقيقتها أنها لغات، وفصّل وبوّب أبوابًا في وجوه اختلاف لغات العرب الفصحاء؛ لما كان كذلك جعلَ لغة قريش هي أفضل لغاتها، لاختيار الله لنبي الرحمة منهم، واختيار أهلها قطان حرمه، وجيران بيته الحرام(١٧٧)، ونزول القرآن الكريم بلسانها، وتشمل الحفاوة بالعربية الحفاظَ على إرثها وحضارتها، كما في قوله بالتوقيف في الكتابة والخط العربي، لأن اللغة العربية استحالت إلى بوابة فهم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهما عمودا الثقافة العربية الإسلامية، وحضارة أمتها، وفي أي حضارة وثقافة يكون للغة المعبّر عنها قدرًا عاليًا من الاهتمام والتأثير، وهو يتضاعف في الحضارة العربية والإسلامية؛ لارتباطه بنصوص الوحيين.

ومن هنا تظهر أهمية الحفاظ على تراث الأمة العربية الهائل، وعلوم العربيّة كافّة، وألا نخترع اصطلاحًا مغايرًا لما استقرّ عند مجموع العرب، ولهذا نقل ابنُ فارس كراهيةَ مخالفة كتابة المصحف ما وجدنا إلى ذلك سبيلًا(١٧٨)، بما يتحقق به الحفاظ الكلّي، وإلا فإنّ الاختلاف الجزئي معذور فيه، والإصلاح المستمرّ مطلوب إليه، والدليل على ذلك أنه لما عرض لمسألة وجود شيء في القرآن لغير العربية فَتَحَ بابَ الاجتهاد العلميّ وقال: "ليس كلُّ

(١٧٧) الصاحبي: ٣٣

(١٧٨) الصاحبي: ١١

من خالف قائلًا في مقالته فقد نَسَبه إلى الجهل. وذلك أنَّ الصدر الأول اختلفوا في تأويل آيٍ من القرآن فخالف بعضهم بعضًا. ثُمَّ خَلَفَ من بعدهم خَلَفٌ، فأخذ بعضُهم بقولٍ، وأخذ بعضٌ بقولٍ، حسب اجتهادهم وما دلَّتهم الدَّلالة عليه"(١٧٩)، فالاختلاف مقبول، والعبرة فيه إنّما هي في الدليل.

وأهمية الحفاظ على كيان اللغة أمر متفق عليه بين اللغويين، إذ يتّفقون على "أنَّ اللغة كيانٌ محكمٌ، متناهي الإتقان، ثابت الأركان، أتى بتدبير مدبرٍ وفعل فاعل، ومن ثم فإنَّ علينا حفظه وتأمله، وليس لنا أنْ نعبث به ونتصرف فيه"[١٨٠]. وينبغي أن يُستصحب رأي ابن فارس هذا في دعوات إصلاح الخط العربي، وأن يستند منهجُ الإصلاح إلى ما استقرّ عند مجموع الجماعة اللغوية، لأنَّ حقيقة الخط أنّه رمز مكتوب عن الرمز الصوتي الملفوظ، بخلاف دعوات إصلاح الخط العربي في العصر الحديث التي باءت بالإخفاق في كثير منها، كما يقول تمام حسان وذلك بعد ذكره لمحاولات إصلاح الكتابة العربية، وذكْرِهِ دعوة عبد العزيز فهمي إلى الكتابة العربية بالحروف اللاتينية، ودعوته هو إلى رأي خاص به يستفيد فيه من الرموز اللاتينية، ثم بعد أنْ أعاد النظر وجَدَ أنَّ العيوب لن تخلو من أيِّ مقترح سيُعمل به، فقرّر حينها الرجوع عن رأيه وإيثار الإبقاء على الكتابة والخط العربي في صورته التراثية التاريخية[١٨١]، وهكذا لمَّا نشطت الدعوة إلى الكتابة بالحروف اللاتينية في مطلع العصر الحديث خفتَتْ بعدُ، فهي تحمل في طيّاتها أضرارًا جسيمة على الأمة العربية، لأنها "تقطع الصلة بين مستقبل الأمة العربية وماضيها، إذ تحول عاجلًا أم آجلًا بين الأجيال القادمة والانتفاع من التراث العربي الذي هو جزء من كيان الأمة العربية، وأحد مقوّماتها الأساسيّة"[١٨٢]، بخلاف الإصلاح الجزئي والتحسين المستمرّ النابعين من أصول علوم العرب، فقد فعله أئمة العربية كأبي الأسود الدؤلي، والخليل بن أحمد الفراهيدي، بالقدر الذي يسهم في البيان ورفع الإشكال، "وبإصلاحات الخليل أصبح الخط العربي كاملًا تقريبًا حتى الآن، باستثناء بعض الإضافات القليلة جدًّا"[١٨٣]، لأنّ علوم العرب كافّة قد تحوّلت إلى مكوّن من مكونات الهويّة العربيّة الإسلاميّة، وإلى جزءٍ لا يتجزأ من تراثنا وتاريخنا، وينسجم مع رؤية ابن فارس الكلّيّة المنهجيّة تجاه اللغة العربية وعلومها، وبها تُحفظ علوم العربية بما فيها علم الكتابة والخط، حفاظًا على لغة الأمة وأدوات حفظها وحضارتها، ويغدو اللسان العربي وقوانينه مُلكًا للجماعة اللغوية، وليس الأفراد إلا متوقّفين عنده، سائرين وفق سَنَنِه.

الخاتمة

الحمد لله الذي يسَّرَ انتهاء البحث، ووفّقَ لمعالجة

---

(١٧٩) السابق: ٤٦

(١٨٠) مغالطات لغوية، الطريق الثالث إلى فصحى جديدة، لعادل مصطفى: ٦١

(١٨١) اللغة العربية بين المعيارية والوصفية: ١٠

(١٨٢) فقه اللغة العربية وخصائصها، لإميل بديع يعقوب: ٢٤٩

(١٨٣) اللغة العربية وتاريخها ومستوياتها وتأثيرها، كيس فريستيغ: ٧٧

قضيته الرئيسة، وهدى إلى الإجابة على أسئلته، وبعد:، فقد انتهى البحث إلى جملة من الحقائق المعرفيّة، والنتائج العلميّة، والتوصيات العمَليّة، وأُجمل أهمَّها فيما يأتي:

- أهم الإشكالات التي تعرض لنسبة القول بالتوقيف في نشأة اللغة الإنسانية إلى ابن فارس تكمُن في تعارضه مع نصوصه وأقواله، وفي النقد الموجّه للمفهوم الشائع بما لا يتناسب مع مكانته العلمية، وفي عدم الجدوى من الحديث المعتاد في قضية نشأة اللغات، وغموض المصطلح.
- لمفهوم التوقيف في اللغة معنى مخصوص عند ابن فارس، وله جوانب لم تُكتشف فيها ملامحه من قبل.
- لمصطلح (التوقيف) أصلٌ فقهيٌّ أصوليٌّ، يراد به في الفقه وأصوله: تبيين الحكم والنصّ عليه، وعدم الاجتهاد فيه، والامتثال له، والمنع والحظر من تجاوزه.
- وعلاقة ابن فارس بعلم الفقه وأصوله وثيقة، وتدلّ عليها مصنفاته وسيرته، كما يدلّ عليها تسميته لأصول علم العربية بـ(فقه اللغة) وهو أول من وضع هذا الاسم، بما يدلّ على أصل مصطلح التوقيف في اللغة عند ابن فارس، وصحّة نشأته في دوحة الفقهاء والأصوليين.
- مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس لا يقتصر على الكلام في أصل اللغات وتفسير نشأتها في الوجود، وإنما ينحو منحى خاصًّا، يقتصر فيه على اللغة المدروسة، ويضمّ إلى (النشوء) مرحلتي (التطوّر) و(القرار)، ويراد بالقول: إنّ (لغة العرب توقيفية) معنى قريبٌ من مراد الفقهاء عندما يقولون: إنّ (العبادات توقيفية)، أي الأصل في لغة العرب الثبوت والسماع عن العرب الفصحاء المحتجّ بكلامهم، والمنع والحظر من اختراع كلام مخالف لسننهم، ووجوب انتحاء سمتهم.
- فحقيقة مفهوم ابن فارس لتوقيفية لغة العرب تتضمَّنُ منعَ الاختراع اللغويّ والقياس الاستعماليّ غير الجاريين على سنن كلام العرب الفصحاء، أي المخالفين لنُظُمِ اللغة العربية التي استقرّت في زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن الكريم، وأنَّ الحكم اللّغويّ في الكلام العربيّ لابدّ من اعتماده على دليل صريح من الجماعة اللغوية الذين هم العرب الفصحاء المحتجّ بكلامهم، وقد بيّن حدودَهم إجمالًا، وأنّهم هم مرجعيّة الحكم في لغة العرب، وذلك بوجوب اتباع سننهم وانتحاء نحوهم.
- وهذا المفهوم للتوقيف في اللغة تصدِّقُه آراءُ ابن فارس، وميلُه إلى الرواية، ويؤكد ذلك سيرته بتتلمذه على الكوفيين المهتمِّين بالرواية.
- المعنى المعجمي للتوقيف يصدُق على هذا المفهوم، ويدلّ عليه، ولهذا استعمله علماء العربية كذلك، بلفظه وفي المعنى المخصوص، كسيبويه وأبي البركات الأنباري، وعبارة سيبويه تتضمّن تقرّير اتباع سنن العرب الفصحاء في كلامهم، والأمر بالوقوف عند كلام الفصحاء، وهي تشبه عبارة عمر

بن عبد العزيز رضي الله عنه التي هي أصل التوقيف الفقهي والتي تقرّر اتباع سنن الصحابة والأمر بالوقوف حيث وقفوا.

• مما يدلّ على هذا المفهوم كذلك أنه يقول بالتوقيف فيما هو أبعد من ذلك، ولا يعرف أحد قال بالتوقيف فيه، إذ يقول بالتوقيف في الخط العربي والكتابة العربية، وفي علوم العربية نفسها؛ وذلك مما يشير إلى خصوصية مفهوم التوقيف عنده، وعدم الاقتصار على تفسير النشأة، بل يقصدُ به الوقوفَ عند ضبط أصول الاستدلال والاحتجاج في العربية، وتمييز حدودها.

• مضمون مفهوم التوقيف في اللغة عند ابن فارس هو محلّ إجماع عند علماء العربية، وذلك بتأكيدهم على دليل السماع، ولهذا جعله ابنُ فارس أصلًا من أصول علم العربية؛ لأنه يقتضي تحديد اللغة المدروسة وتاريخها وأطوارها.

• كما يقتضي التوقيف في اللغة عند ابن فارس احتذاء حذوِ العرب، وانتحاء نحوِهم، واقتفاء أثرِهم، وسلوك سبيلهم، واتباع سننهم، كما يقتضي الحفاوة بكلامهم، ولسانهم، وحكمتهم، ومبادئ علومهم وفكرهم، وشدّة الاهتمام باللغة العربية وأثرها في الفكر والحضارة والثقافة، فهي لغة القرآن الكريم، وينبغي الحفاظ عليها وعلى علومها وفنونها.

• حقيقة التوقيف عند ابن فارس لا تتعارض مع التطور اللغوي، فالتوقيف عنده يتعدد، ويقع توقيف إثر توقيف، وكان التوقيف الأخير في عهد النبوة ونزول القرآن الكريم بلسانها في طور نضجها وثباتها، فغدا هذا الطور مرجعيةَ اللغة العربيّة الفصحى. فابن فارس لا ينفي إمكان التطوّر اللغوي والإحداث اللغوي، ولا ينفي التجديد، ولكنّه يرى أنَّ ما خالف طريقة الفصحاء لا يصحّ نسبته إلى اللغة العربية، وسيكون العلماء بالمرصاد لمن يتعمّل في اللغة، ويضع فيها أو يخترع ما ليس منها.

• حقيقة التوقيف في اللغة عند ابن فارس تؤسِّسُ للسماع، وقد أوردَ القوْلَ بالتوقيف في لغة العرب أيضًا في بابٍ من أبوابٍ القياس ليضبط به القياس، ويوضّح به الملمح الذي يريد التأسيس له.

• لمفهوم التوقيف أثر في اعتماد الحكم اللغوي على المسموع من كلام العرب، المنتمي إلى البيئة اللغويّة التي تمثّل نموذج اللغة، وقد وضَّحَ ابنُ فارس حدودَها، وكونها المصدر الذي ينبغي أن يُستقى منها المدوّنة اللغوية العربية، وذلك لا يتعارض مع المنهج العلمي الحديث، بل له ما يؤيده في المدوّنة اللسانية الحديثة، والتي يقتضي فيها المنهج الموضوعي تحديد سماتها ومعالمها، وعدم التداخل بين اللغات المختلفة.

• مفهوم التوقيف في اللغة ليس نقيضًا للقياس، ولكنه يضبط القياس الاستعماليّ بالمسموع عن العرب الفصحاء، فما كان جاريًا على سنن العرب فهو صحيح ومقبول، وأما ما كان منه غير جار على سننهم فهو ممنوع ومحظور.

• حقيقة التوقيف عند ابن فارس لا تتعارض مع اجتماعية اللغة، وعرفيّتها؛ لأنّ التوقيف يتعدد، فاللغة العربية توقيف عند من جاء بعد زمن الفصحاء، وهي توقيف أيضًا عند آحادهم وأفرادهم، فاللغة أكبر من قدرات الفرد العادي.

ومن أهم التوصيات التي ينبغي ذكرها في خاتمة البحث:

• أهمية دراسة العلاقة بين العلوم العربيّة والإسلاميّة، وبيان وجوه التأثر والتأثير بينها عامّة، وفي تفسير المصطلحات خاصّة.

• تشجيع البحوث والدراسات في تحليل نصوص علماء التراث العربي، وفهمها، مما يتطلب الدراسة التفصيلية، وجمع نصوصهم، وتتبع العلاقات والروابط بينها.

• الدعوة إلى إنشاء المدوّنات اللغويّة العربيّة، التي تكون مرجعيّتها العربية الفصحى، وأن تكون موجّهة لوصف النظام اللغوي.

ثبت المصادر والمراجع

• الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.

• أحكام القرآن، لأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

• أخبار النحويين، للبزار، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ.

• الاقتراح في أصول النحو وجدله، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمود فجال، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ – ١٩٨٩م.

• الأمثال في الحديث النبوي، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي، الهند، الطبعة الثانية، ١٤٠٨/ ١٩٨٧م.

• إنباه الرواة على أنباه النحاة، لجمال الدين القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٢م.

• الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين، والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

• بحوث ومقالات في اللغة، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

• البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ – ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

• بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا.

• البلغة في أصول اللغة، لمحمد صديق القنّوجي، تحقيق: محمد نذير مكتبي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

• تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، مرتضى، الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

• تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م.

• تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي.

• التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، لأبي البقاء العكبري، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

• تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م

• التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين محمد، المناوي، عالم الكتب، القاهرة، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م

• الجامع الصحيح، وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، بولاق ١٣١٢هـ، نشر دار طوق النجاة.

• الخصائص، صنعة أبي الفتح عثمان بن حني، تحقيق محمد بن علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

• دراسات في فقه اللغة صبحي الصالح، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.

• دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

• دلائل الإعجاز، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ومطبعة المدني.

• رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م – ١٤١٩هـ.

• الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلّام الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.
- علم اللغة العربية، محمود فهمى حجازي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الفصول في الأصول، لأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م .
- فقه اللغة العربية وخصائصها، لإيميل بديع يعقوب، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٢م.
- فقه اللغة في الكتب العربية، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
- الفقيه و المتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- كتاب سيبويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي، جمال الدين، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- لسانيات المدونات اللغوية: مقدمة للقارئ العربي، محمود إسماعيل صالح، منشور على الشبكة العالمية في (السبت، ٥ أبريل ٢٠١٤)، على الرابط الآتي:
http://dr-mahmoud-ismail-saleh.blogspot.com/2014/04/blog-post_5.html
- اللغة العربية وتاريخها ومستوياتها وتأثيرها، كيس فريستيغ، ترجمة محد الشرقاوي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، إشراف جابر عصفور ٢٠٠٣م.
- اللغة بين المعيارية والوصفية، تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م
- لمع الأدلة في أصول النحو، ابن الأنباري، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
- لمعة الاعتقاد، لابن قدامة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.
- مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

• مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، جفري سامسون، ترجمة: محمد زياد كبة، مطابع جامعة الملك سعود، ١٤١٧هـ.

• المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

• المزهر في علوم اللغة وأنواعها جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد بك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجادي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

• مصادر الشعر الجاهلي لناصر الدين الأسد، دار المعارف، مصر، الطبعة السابعة، ١٩٨٨م.

• معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، لشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

• معجم المصطلحات اللسانية، عبد القادر الفاسي الفهري، دار الكتاب الجديد المتحدة.

• معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مجموعة من الباحثين، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الطبعة الثانية، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٧م.

• مغالطات لغوية، الطريق الثالث إلى فصحى جديدة، لعادل مصطفى، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.

• المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، دار الساقي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م

• المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

• مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

• من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦م.

• الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

• النحو العربي والبنيوية اختلافهما النظري والمنهجي، لعبد الرحمن الحاج صالح، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد ٨٥ ، المحرم ١٤٢٠هـ/مايو ١٩٩٩م.

The reality of the concept of (tawqef) in the language when Ibn faris

Dr.osamah Ahmed alsolami
Umm Al-Qura University
oasolami@uqu.edu.sa

Abstract. In this paper, there is a correction of the concept of (Tawqeef) in Ibn Faris's work. It discusses the ambiguity of the term (Tawqeef) and introduces an explanation to a broad concept that modern researchers have questioned about Ibn Faris in a way that does not correlate with his statues in the field, his stances, and his writings. This will be done by following the relations between Ibn Faris's different stances and writings, and connecting them to each other.

This research concludes that (Tawqeef) originated from Islamic Jurisprudence and its Principles, and gone through an important historical development during the mixing of various Arabic and Islamic sciences when Ibn Faris used it in language sciences, which determines that what he meant by it is relevant to how it had been used in Islamic and Arabic sciences. This also suggests that there is some overlapping that was happening, which needs to be analysed. And by analysing it, Ibn Faris's interpretation of (Tawqeef) in linguistics becomes more apparent and precise. Furthermore, it highlights the consistency of his opinions, and how they support each other.

That is why this research includes providing evidence concerning the origin of the term, its development, and Ibn Faris's definition of it, as well as showing that other Arabic language scientists used the same term referring to the same concept. The research also states the value of the term and its methodological implications studying Arabic language in providing evidence and inferring, as well as linguistic development and modernisation, by clarifying what scientific and methodological implications that build on it, in order to establish a solid foundation in the methodology of studying Arabic language.

key words: truth, Method, Tawqeef, Arabic Language, Philology, Ibn Faris

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٤٥٨- ٤٨٠ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.17

تكاملية نظم وبرمجيات المكتبات الأكاديمية ونظم إدارة التعليم الإلكتروني ومنصات التعليم عن بعد: دراسة استكشافية

د. فهد بن رجاء الله الجامعي

عميد عمادة شؤون المكتبات

جامعة حفر الباطن

aljamei-f@hotmail.com

مستخلص. شغلت مسألة التكاملية Integration على المستويين الداخلي بين الأنظمة الفرعية، والخارجي بين الأنظمة المختلفة المعمول بها داخل المؤسسة الأم اهتمام الكثير من الباحثين والعاملين في بيئة المكتبات ومراكز المعلومات خاصة ما يتبع منها مؤسسات تعليمية. فمنذ تاريخ النظم الإلكترونية الداعمة لوظائف وخدمات المكتبات كان الهدف هو تحقيق التكامل بين الأنظمة الفرعية المكونة لنظام إدارة المكتبة وخدماتها وتحقق ذلك بالفعل وانتقل النظام الإلكتروني المتكامل لإدارة المكتبة من الإدارة والتشغيل الداخلي على مستوى الشبكات الداخلية LAN إلى الفضاء الإلكتروني الرحب المعروف بشبكة الإنترنت ومنها إلى تطبيقات الهواتف الذكية ومؤخراً تم استثمار مساحات من الحوسبة السحابية بخدماتها المختلفة لدعم هذه الأنظمة وبرمجياتها. ونتيجة لغياب معيار دولي ينص على ضرورة تخصيص مساحة معيارية أو خدمية Standard or facilitated space للمكتبة ضمن المنتجات المعروفة لنظم إدارة التعليم الإلكتروني LMS، وضعت بعض المكتبات مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات من أجل توفير الموارد Resources بما في ذلك مصادر المعلومات، والخدمات، وبرامج الوعي المعلوماتي، بل وأمناء المكتبات أنفسهم داخل الفصل الدراسي الافتراضي Virtual classroom خاصة وأن هذه النظم وغيرها تعمل من خلال بنية أساسية واحدة لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات للمؤسسة الأم. يهتم البحث بمشكلة التكاملية بمستوياتها وأوجهها المختلفة بين نظم إدارة المكتبات الأكاديمية ونظم إدارة التعليم الإلكتروني ومنصات التعليم عن بعد التي وفرتها العديد من الجهات على شبكة الويب، وذلك من خلال التعرف على خبرات المكتبات التي سجلت تجاربها في هذا الخصوص، واستعراض ادبيات الموضوع على المستوى العالمي. ففي ظل البيئة التنافسية بين أنظمة التعليم الإلكتروني ومنصاتها، كان على المكتبات الأكاديمية أن تكون مبدعة في توجهاتها لتضمين المحتوى العلمي والدراسي المتنوع والمفيد، والعملية التعليمية ذاتها بأحدث مناهجها وأساليبها، فضلاً عن أمناء المكتبات بأدوارهم وخدماتهم المتنوعة في تلك

البيئة. وبصرف النظر عن منهاج التكامل ومستواه بين نظام المكتبة ونظام إدارة العملية التعليمية ومنصاتها الإلكترونية المجانية وبمقابل مالي، فإن احتمال استخدام الطلاب للمكتبة يعتمد بشكل كبير على ما إذا كانت إدارة المؤسسة التعليمية تشجع وتروج لاستخدام المكتبة أم لا!

المقدمة

واجهت المكتبات التابعة للمؤسسات التعليمية منذ بزوغ نظم التعليم عن بعد مرورا بالتعليم المدمج (الهجين) وصولا للتعليم القائم على الإنترنت تحديات كبيرة عصفت في بعض الأحوال بالمكتبة ومجموعاتها وخدماتها عن السياق التعليمي مما دفع العديد من الباحثين للبحث عن أدوار جديدة للمكتبة. وفي ظل الأزمة العالمية الراهنة التي اجتاحت العالم فجأة دون مقدمات "جائحة فيروس الكورونا COVID-19" اكتشفت معظم المؤسسات الخدمية على اختلاف وظائفها وأنواعها بما في ذلك المكتبات انها لم تستعد ببنية أساسية لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات تسمح بالتواصل على مدار الساعة طوال أيام الأسبوع مع المستفيدين منها أو حتى بقيام العاملين بها بمهامهم وواجباتهم عن بعد من المنازل! والحقيقة كان التعليم سواء على مستوى المدارس أو الجامعات أول ضحايا هذه الجائحة فقد أغلقت المباني التعليمية ولم يعد ممكنا استضافة هذه الأعداد في قاعات للدرس وجها لوجه حرصاً على الصحة العامة وعدم المساعدة على انتشار الفيروس وسقوط المزيد من المرضى.

مشكلة الدراسة:

نظرًا لأن التكاملية مع نظم إدارة المكتبات ليست ضمن السمات والخصائص المتداولة والمعيارية لأي من الأنظمة الإلكترونية للتعليم LMS، فلا توجد طريقة معيارية لتضمين المكتبات نفسها في نظام إدارة التعلم. تعتمد القدرة على التضمين بطريقة سلسة ومخصصة على علاقة المكتبة بالوحدة (الوحدات) التي تدير LMS، والمهارات التكنولوجية لأولئك الذين يطورون الحل (إما داخل المكتبة أو في تكنولوجيا المعلومات)، واهتمام المكتبة في الحفاظ على حضورها الفاعل والمهم. تقدم بعض المؤسسات ببساطة رابطًا من LMS إلى موقع المكتبة العادي، ولكن البعض الآخر أنشأ بوابات مكتبة أو أدوات داخل LMS ، بعضها مخصص لدورات أو برامج محددة. (Farkas, 2015)ويمكن تبسيط دمج موارد المكتبة في نظام إدارة التعلم الإلكتروني (LMS) من خلال تطبيق "معيار أدوات التعلم التوافقية" (LTI: Learning Tools Interoperability) ، والذي يسمح بالاتصال بين LMS وأدوات التعلم الأخرى. ويمكن وصف أداة LTI بانها عملية معقدة من الناحية الفنية والإدارية.(Clossen) ويعتبر بروتوكول قياسي تم تطويره بواسطة IMS Global Learning Consortium. كما يسمح "معيار توافقية أدوات التعلم" بتيسير التعامل مع المناهج التعليمية وأدوات التعلم من بائعين مختلفين من خلال أداة واحدة فقط. ويسمح بالانتقال بسلاسة من أداة إلى أخرى، وبأقل

جهد ممكن من جانب كل من المدرسين أو الطلاب. وهناك إصدارات مختلفة من LTI ، ولكل منها إمكانياتها المتنوعة. وخلاصة القول، يهتم البحث بمشكلة التكاملية Integration بمستوياتها وأوجهها المختلفة بين نظم إدارة المكتبات الأكاديمية ونظم إدارة التعليم الإلكتروني ومنصات التعليم عن بعد التي وفرتها العديد من الجهات على شبكة الويب. (IMS Global Learning Consortium, 2001-2020)

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- تتبع التطور التاريخي لفكر وتطبيق التكاملية بين الأنظمة على مستوى المكتبات الأكاديمية والتعليم الإلكتروني.
- تحديد المفهوم الواضح للتكاملية Integration على المستويين الداخلي بين الأنظمة الفرعية، والخارجي بين نظم وبرمجيات المكتبات الأكاديمية ونظم إدارة التعليم الإلكتروني ومنصات التعليم عن بعد القائمة على شبكة الويب.
- استكشاف تجارب المكتبات الأكاديمية العالمية والعربية والمحلية فيما يخص التكاملية بين نظم إدارة المكتبات ونظم إدارة التعليم الإلكتروني ومنصات التعليم عن بعد التي وفرتها العديد من الجهات على شبكة الويب.
- اقتراح سبل تحقيق التكاملية ومنافعها للمكتبات العربية بين نظم إدارة المكتبات ونظم إدارة التعليم الإلكتروني ومنصات التعليم عن بعد على الشبكة العنكبوتية.

تساؤلات الدراسة:

- ما مراحل تطور فكر "التكاملية" وتطبيقاتها الفعلية على مستوى نظم إدارة المكتبات الأكاديمية ونظم التعليم الإلكتروني المستخدمة؟
- ما المقصود بالتكاملية على المستويين الداخلي والخارجي بين النظم الإلكترونية لإدارة المكتبات الأكاديمية وبين الأنظمة والمنصات التعليمية؟
- كيف تعاملت المكتبات الأكاديمية مع إشكالية "التكاملية" بين الأنظمة المختلفة على المستويين العربي والعالمي؟
- ما الإطار العام للقواعد الاسترشادية أو النموذج العام الذي يمكن أن يضمن "التكاملية" بين الأنظمة المعمول بها في المكتبات الأكاديمية؟

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من أهمية المشكلة التي تتناولها والمتعلقة بتكاملية هذا الثالوث المهم المصيري لمستقبل المكتبات الاكاديمية من الاستمرار أو العدم والمتمثل في:

١. النظام الإلكتروني المتكامل لإدارة المكتبات.
٢. نظام إدارة العملية التعليمة الإلكترونية.

٣. منصات التعليم عن بعد القائمة على شبكة "الويب".

فقد عرفت البشرية شبكة المعلومات الدولية الإنترنت منذ منتصف تسعينيات القرن الماضي وفتحت للمجتمع العالمي أفراداً ومؤسسات التواصل اللامحدود بالبيانات والمعلومات والمعرفة في سياقات متنوعة منها الإقتصادي والهندسي والعلمي والتعليمي والترفيهي وغيرها. وفي ظل هذا الزحام من أجل الحضور والوجود بدأت موجة إيجابية من موجات اتاحة فرص التعليم على الخط المباشر Online عرفت بمنصات التعليم عن بعد القائمة على "الويب" وتعرف أيضاً بالمقررات الدراسية الضخمة المفتوحة على شبكة الإنترنت Massive Open Online Courses (MOOC) ومنها ما هو جدير بالإهتمام والرعاية لأهمية الجهات المسؤولة عنها، ومنها ما ينصح بتجاهله لضعف المسؤول عنها وعدم معرفة هويته أو لتدني المستوى العلمي للمحتوى المقدم. ومن أشهرها عالمياً الآتي:

- EDX (US)
- Coursera (US)
- XuetangX (China)
- SWAYAM (India)
- FutureLearn (UK)
- Canvas Network (US)
- FUN (France)
- Miríada X (Spain)
- ThaiMOOC (Thailand)
- Udacity (US)
- OpenSAP (Germany)

يجمع الموقع Class Central ما يزيد عن ١٥٠٠٠ مقرر دراسي ضخم متاح على الأنترنت تم تجميعه من غالبية مقدمي الخدمات المذكورين أعلاه، بالإضافة إلى مزودي آخرين. ويمكنك من تصفح المقررات الدراسية إما بالموضوعات أو بمجالات الإهتمام أو غيرها.(Shah, 2020) وهناك موقع أكاديمية خان Khan Academy الذي يجمع بين الإنجليزية واللغة العربية. (Khan Academy: For every student,every classroom.Real results., 2020) هذا فضلاً عن منصات التعليم الإلكتروني العربية المشابهة لها وتشمل: منصة إدراك – منصة رواق Rwaq – أكاديمية حسوب Hasoub Academy...وغيرها. هذا إلى جانب المنصات الحكومية للتعلمي الإلكتروني مثل منصة المملكة العربية السعودية التي تخدم كل من التعليم العام والتعليم الجامعي. (التعليم، ٢٠٢٠)

مجال الدراسة ومحدداتها:

تتمثل **المحددات الموضوعية** للبحث في القضية الأساسية "تكاملية الأنظمة الإلكترونية" ذات العلاقة ببيئة العمل في المكتبات الأكاديمية وذلك بأبعادها الثلاثة وتشمل: النظام الإلكتروني المتكامل لإدارة المكتبات + نظام إدارة العملية التعليمة الإلكترونية + منصات التعليم عن بعد القائمة على شبكة "الويب. أما فيما يخص **المحددات المكانية**، فلن يقتصر البحث

على منطقة جغرافية بعينها وإنما يلقي الضوء على الخبرات والتجارب العربية والعالمية ذات العلاقة. ولا توجد أية **محددات لغوية أو زمانية**، ذلك لتخطي البحث والباحث لأية قيود من هذا النوع من أجل الحفاظ على التغطية العالمية سواء لأدبيات الموضوع أو للتجارب والخبرات محل الإهتمام.

منهج البحث ومجتمعه وإجراءاتها:

يعتمد البحث على المنهج الوصفي من نوع الدراسات المسحية سواء على مستوى الإنتاج الفكري المنشور عربياً وعالمياً حول موضوع البحث بأبعاده المختلفة أو عند استعراض الخبرات والتجارب الفعلية للمكتبات الأكاديمية العربية والعالمية ذات الصلة بموضوع البحث. وقد لاحظ الباحث من خلال استعراضه لمعظم أدبيات الموضوع تنوع أفراد مجتمع الدراسة تنوعاً ملحوظاً لتشمل الفئات الآتية:

١. **الإداريين** ومتخذي القرار وتضم: رؤساء الجامعات ونوابها والعمداء وكبار الإداريين وغيرهم.
٢. **التقنيين** وتضم: مديري إدارات تكنولوجيا المعلومات والمسؤولين عن وحدات الكمبيوتر والاتصالات وغيرهم.
٣. **المشرفين** وتضم: وكلاء التعليم والطلاب بالكليات والمعاهد ومديري إدارات التعليم وغيرهم.
٤. **المعلمين** وتضم أعضاء هيئة التدريس والهيئة المعاونة وغيرهم.
٥. **المتعلمين** وتضم: طلاب برامج التعليم الجامعي والتعليم ما بعد الجامعي (الدراسات العليا) وغيرهم.
٦. **الأهل والأقارب** وتشمل: الوالدين والمهتمين بالشأن التعليمي ومتابعة التقدم الدراسي للمتعلمين.
٧. **الجمهور العام** لهذه الخدمات التعليمية خاصة المتاح منها لعامة المهتمين على شبكة "الويب".

وهكذا يتضح لنا أن الأطراف الأساسية لا يدخل ضمنها فئة أمناء المكتبات التي تضم مدير المكتبة واختصاصي خدمات المكتبات والعاملين في الإدارات المختلفة وغيرهم، كما أنها أيضاً لا تشتمل على فئة دور النشر ومنصاتهم التعليمية التي تدمج من خلالها المصادر الإلكترونية الداعمة للأنظمة التعليمية المعمول بها في مؤسسات التعليم العالي. وهو ما يؤكد على أهمية البحث وقيمته العملية لمجتمع المكتبات الأكاديمية من أجل تحقيق فائدة المعرفة والعلم بالتجارب والخبرات العربية والعالمية. كما يمكن ملاحظة أن الفئات أعلاه لم تشمل فئة شركات برمجيات الكشف عن الانتحالات والسرقات العلمية Plagiarism checkers وأشهرها عالمياً برنامج turnitin وبرنامج Ithenticate. حيث تحمل معظم الدراسات والأبحاث المنشورة شعاراً يسعى لإعداد وتجهيز الجيل الجديد من المعلمين لمواكبة التعليم في القرن الحادي والعشرين.

مصطلحات الدراسة:

من اكبر العقبات أمام هذه الدراسة المصطلح، وهو أمر طبيعي لتعدد وتنوع الخلفيات العلمية والمهنية لفئات الإداريين ومتخذي القرار والتقنيين والمشرفين والمستفيدين والجمهور العام لهذه الأنظمة. حيث تتداخل المفاهيم والتعريفات فيما بين المصطلحات: أنظمة Systems ومنصات Platforms وبرمجيات Software وتطبيقات Applications ومصادر أو موارد Resources وغيرها. بينما يبقى الأساس والهدف واحد وهو التعليم والذي لم يخلو ايضاً من إشكاليات المصطلح فتارة يوصف بالإلكتروني Electronic ، وتارة أخرى بالمدمج Blended وأحياناً بالهجين Hybrid وبالخط المباشر Online، ومرة بالمفتوح Open ،ومرة أخرى بالتعليم عن بعد Distance والتعلم مدى الحياة Lifelong ...وهكذا. ونوضح في الفقرات التاية أبرز المصطلحات المستخدمة في هذا البحث.

- **المكتبة الأكاديمية Academic Library**

تعتبر المكتبة الأكاديمية من أهم جوانب المؤسسة الأكاديمية لأنها تساهم في تحقيق أهدافها الأكاديمية. ويتم إنشاء المكتبة الأكاديمية لتلبية احتياجات منسوبي المؤسسة، والتي لها تأثير كبير على وجود وأنشطة المكتبة. تتمثل الوظيفتان الرئيسيتان للمكتبة الأكاديمية في دعم التدريس والبحث، وتتجسد هذه الوظائف من خلال أنشطة مختلفة، من بينها الحصول على المواد المطبوعة والإلكترونية، وورش عمل ودورات تستهدف محو الأمية المعلوماتية وتحديد مواقع مصادر المعلومات والمراجع، فضلاً عن إتاحة الوصول إلى المواد المختلفة من خلال أجهزة الكمبيوتر والأنظمة المتقدمة. كما يتم توفير خدمات المكتبة في كل من المساحة المادية للمكتبة وكذلك عن طريق الوصول عن بعد. (Shoham, 2019) (Fox, 2016) (Shapiro, 2016)

- **التكاملية بين الأنظمة Systems Integration**

تعني تواصل مجموعة من نظم المعلومات (المستقلة عن بعضها البعض) فيما بينها وبإمكانها تبادل المعلومات بشكل سلس. (العربي، ٢٠٢٠) وتعرف التكاملية بالتشابك السلس والمفيد لعلاقات التنسيق والتبادل والترابط بين نظم وبرمجيات المكتبات الأكاديمية ونظم إدارة التعليم الإلكتروني ومنصات التعليم عن بعد وبما يمكن أن يساهم في تحقيق مجموعة من الأهداف التي يصعب لأي نظام وحده تحقيقها.

- **كيانات/ عناصر/ وحدات التعلم الرقمي (مصادر التعلم الرقمية) Digital Learning Objects**

تعرف بأنها أجزاء تعليمية صغيرة (مكونة من مقاطع الصوت والفيديو والصور الثابتة والمتحركة والنصوص) مخزنة داخل مكان محدد يسمى مستودعا

رقميا، ويمكن استرجاعها والاستفادة منها وإعادة استخدامها مرة أخرى، كما أن كلمة "عنصر" تشير إلى أنها أبسط صورة للمادة ولا يمكن تحليلها إلى صورة أبسط منها. (محمود، ٢٠١٧)

يمكن تقسيم كيانات التعلم الرقمي إلى نوعين هما: كيانات رقمية أصلاً من أساسها (ولدت رقمية)، كيانات تعليمية مرقمنة (محولة من وسائط أخرى). كما يمكن أن تكون على شكل نصوص Text أو صور Pictures أو أصوات Sound أو فيديو Video أو خرائط أو رسوم بيانية Graphics...إلخ، ويمكن أن تكن مهجنة من أكثر من شكل من الأشكال السابقة. (الفيفي، ٢٠١٦)

- **النظام الإلكتروني المتكامل لإدارة المكتبات Integrated Electronic (Computer–based) Library Systems**

مجموعة متكاملة من التطبيقات والبرامج المصممة لأداء وظائف المكتبة وأنشطتها وخدماتها. ويتكون من مجموعة من النظم الفرعية (التزويد . الفهرسة . الضبط الاستنادي . الإعارة . تبادل الإعارة . الفهرس المتاح علي الخط المباشر . ضبط المسلسلات . الجرد . التقارير) والتي تشترك في قاعدة بيانات ببليوجرافية واحدة ويمكن الوصول إليه والتحكم فيه عن طريق الشبكات ويسمح بتبادل المعلومات مع العديد من الأنظمة الأخرى خارج المكتبة . (شحات، ٢٠٢٠)

- **نظم إدارة التعليم (العملية التعليمية) الإلكتروني Learning Management Systems (LMS)**

هي برمجيات قائمة على شبكة الويب تسمح للمعلمين بتقديم المحتوى العلمي الدراسي، وجمع تكليفات وواجبات وأنشطة الطلاب وإدارة الفصول الدراسية. وعادة ما تحتوي هذه الأنظمة على مجموعة موحدة من السمات، نذكر منها على سبيل المثال: لوحات المناقشة Discussion Boards، ودفاتر الدرجات Gradebooks، وصناديق إلكترونية لرفع التكليفات Assignment drop boxes، والاختبارات Quiz functionality، وتبادل الرسائل الداخلية Internal messaging (المتزامنة وغير المتزامنة) ومساحة للإعلانات An announcement space، والقدرة على إنشاء صفحات للمحتوى المفصل اسبوعياً Detail weekly content، والواجبات Assignments، وأكثر من ذلك. ونتيجة لغياب مساحة قياسية أو ميسرة للمكتبة في منتجات LMS، وضعت المكتبات مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات التي يمكن من خلالها توفير الموارد والخدمات والمكتبيين أنفسهم داخل الفصل الدراسي الافتراضي. (Farkas, Libraries in the Learning Management System, Tips and Trends, Instruction Section, 2015)

- **منصات التعليم عن بعد القائمة على شبكة "الويب" Web-based Distance Education Portals**

مواقع على الانترنت تستهدف زيادة معرفة المستخدم بموضوع معين أو تعلم مهارة جديدة تمامًا، من خلال ما توفره من مقررات دراسية أو دورات تدريبية. هناك العديد من المنصات التي تقدم خيارات متنوعة من المقررات أو الدورات المجانية والمدفوعة. (إسراء، ٢٠٢٠) وهي أدوات وتطبيقات يمكن استخدامها والاستفادة منها مباشرة عبر المواقع وعبر المتصفح دون الحاجة لتحميلها إلى جهازك أو اعداد سيرفر خاص بها، خدمات وتطبيقات مستضافة وجاهزة للاستخدام. (عمر، ٢٠١٦) وهي منصات مخصصة في توفير المواد والمحتويات العلمية لتسهيل عملية التعليم الذاتي للشخص وظهر مؤخرا الفصول التفاعلية التي لا تتقيد بمكان ولكنها تسمح بالتفاعل بين المعلم أو المدرب وبين الطلاب عن طريق الويب. كان بداية مواقع ومنصات التعليم عن بعد باللغة الإنجليزية ولكن تم إنشاء منصات عربية ناطقة باللغة العربية بدأت في تقديم خدماتها المعرفية والتدريبية ونشر ثقافات مختلفة في كثير من المجالات. (فيروز، ٢٠١٩)

الدراسات السابقة والتطور التاريخي للإهتمام بتكاملية الأنظمة في بيئة المكتبات الأكاديمية

نستعرض ابرز الدراسات والأبحاث التي تناولت القضية ذاتها على المستويين العربي والأجنبي في سياق زمني يتتبع تطور فكر"تكاملية الأنظمة" والممارسات الفعلية المواكبة للقفزات في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

تم توثيق الحاجة إلى مشاركة المكتبات في نظام إدارة التعلم جيدًا في الأدبيات. لاحظ البعض أن التكامل سيكون صعبًا ودعوا إلى التجريب في مجال المكتبات. (Bell, 2004) (Cohen, 2002) (Gibbons, 2005) (McLean, 2004)

شارك كوهين نتائج الدراسة التي اعترفت بأن مطوري نظم إدارة التعليم LMS لم يفكروا في الدور الذي يمكن أن تلعبه المكتبات في LMS ولا كيف يمكنهم تقديم المحتوى عبر LMS.(Cohen, 2002) ولسوء الحظ، يخرج النظام العالمي Canvas للتعليم الإلكتروني والمعروف بمرونته بعدم وجود أية أدوار لأمين المكتبة الإفتراضية، مما يؤكد على غياب المكتبات عند تطوير نظم إدارة التعليم الإلكتروني. (Perpich, 2015) وهو ما يفرض على المكتبات الأكاديمية أن تكون مبدعة في مناهجها لتضمين المحتوى، والتعليم ، وأمناء المكتبات في بيئة نظم إدارة التعليم الإلكتروني. وفي مقال مهم عن الموضوع نفسه، حدد شانك وديفالد مستويان لتكامل المكتبة في نظام التعليم الإلكتروني LMS هما: المستوى الكلي للتكامل Macro-Level والمستوى الجزئي للتكامل Micro—Level. ففي المستوى الكلي، تتم الاشارة والربط بالمكتبة داخل نظام إدارة التعليم الإلكتروني LMS من خلال واجهات للبحث في الفهرس

الإلكتروني للمكتبة أو رابط بالموقع الإلكتروني لها. والفائدة الأساسية لنهج المستوى الكلي هو بساطته وعدم إستغراق الوقت الطويل. وعلى المستوى الجزئي، يوفر نظام إدارة التعليم الإلكتروني LMS إمكانية الوصول إلى مصادر المعلومات المتخصصة المقتناة بالمكتبة إما على مستوى المقرر الدراسي أو على مستوى البرنامج ككل. عادة ما يتم إنشاء المحتوى على المستوى الجزئي أمين مكتبة الذى يعمل على الوفاء بالإحتياجات المعرفية للمعلم والطالب من مصادر المعلومات المختلفة في الفصول الدراسية المختلفة. ويتسم هذا النهج باستغراق الوقت الطويل للتصميم والإنجاز والتحديث.(Shank, 2003) .

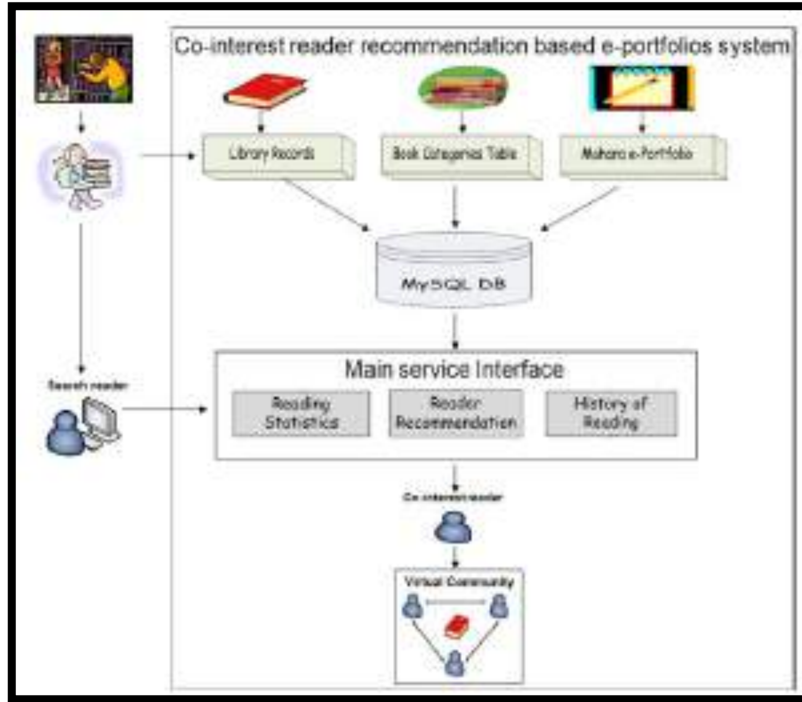
وفي عام ٢٠٠٥م تم البحث عن الجسور الممكنة بين النظم الإلكترونية للتعليم وبين نظم إدارة المحتوى في المكتبات، وتناول البحث بعض القضايا الرئيسية المرتبطة بدمج محتوى المكتبة مع أنظمة إدارة التعلم (المقررات الدراسية). يتم استخدام مشروع حالي في جامعة جريفيث Griffith University لدمج عملية اختيار القراءات المساعدة للمقرر الدراسي ضمن نظام إدارة التعلم بالجامعة كدراسة حالة لتوضيح كل من التحديات والفرص المرتبطة بها. وتخلص الورقة إلى أن بعض التقنيات الأساسية سوف تحتاج إلى المزيد من التطوير قبل أن يتم تحقيق التكامل السلس بشكل كامل.((Richardson, 2005)

منذ أن نشر شانك وديفالد مقالهما، اعتمد العديد من أمناء المكتبات نهجًا ثالثًا للاندماج في نظم إدارة التعليم الإلكتروني LMS: دمج المكتبيين في الفصول عبر الإنترنت Embedding librarians into online classes وعادة ما يأخذ هذا النهج شكل أمين مكتبة المسؤول عن لوحة مناقشة A discussion Board خاصة بالمقرر الدارسي، يمكن من خلالها استقبال استفسارات الطلاب والرد عليها، وتقديم المعلومات والاعلان عن الخدمات ومصادر المعلومات الجديدة. (Farkas M. G., 2008)ويضيف الباحث بأن هناك العديد من أنظمة إدارة التعلم الإلكتروني التي تقدم مستودعا للكيانات التعليمية Learning object repository حيث يمكن وضع المحتوى المستخدم من قبل المدرسين في مقررات دراسية متعددة. إذا كان للمؤسسة نظاما لإدارة التعليم الإلكتروني LMS مع مستودع الكيانات التعليمية، يمكن لأمناء المكتبات إنشاء محتوى تعليمي ومسابقات في LMS يمكن دمجها بسهولة وسلاسة في العديد من المقررات المختلفة.

وفي عام ٢٠٠٩ تم اقتراح النموذج المفاهيمي لبناء إطار للمشاعات المعرفية knowledge commons التي تهدف إلى بيئة تشاركية تعاونية للمعرفة a collaborative knowledge-sharing environment لدعم الأنشطة المجتمعية المبتكرة داخل مكتبة الجامعة.(Shuhuai, 2009)

كما يمكن تضمين برامج تعليم استخدام المكتبة ومصادرها في نسيج المقرر الدراسي نفسه. والحقيقة المؤكدة بصرف النظر عن كيفية دمج المكتبة في نظام إدارة التعليم الإلكتروني LMS، فإن احتمال استخدام الطلاب للمكتبة يعتمد بشكل كبير على ما إذا كان مدرس المقرر الدراسي يروج لاستخدام المكتبة أم لا. وفي دراسة للطلاب في جامعة ولاية أوهايو، وجد المكتبيون أنه في كثير من الحالات ، أوصى المعلم بأدلة المكتبة التي حصلت على استخدام عالي ضمن نظام إدارة التعليم الإلكتروني LMS. (Murphy, 2013, 39(6)) وفي عام ٢٠١٣ ، كانت أنظمة إدارة التعلم الأربعة الأكثر شيوعًا في الولايات المتحدة هي Blackboard وCanvas وDesire2Learn وMoodle ، مع وجود خيارات أخرى أمام المؤسسات لتقدم حلولها الخاصة.(Green, 2013)

وفي الفترة الزمنية نفسها برزت العديد من الدراسات التي تناولت البيئة التعليمية المتكاملة التجريبية (الحافظة التعليمية الإلكترونية e-portfolio) من خلال دمج مصادر معلومات المكتبة وخدماتها في نظام الحافظة التعليمية الإلكترونية، واستكشاف مدى رضا المستفيدين عن النظام المتكامل. مع العلم بأن الحافظة الإلكترونية التعليمية عبارة عن مجموعة إلكترونية من أدلة التعلم للطالب (التكليفات والواجبات المنزلية وغيرها)، والتي يتم دمجها غالبًا في نظام معلومات (IS) .(Chen Y. Z., 2015) وهو ما قد تناوله من قبله الباحث "يانج" في عام ٢٠٠٥م. (Yang, 2005)ويوضح الشكل (١) البنية الأساسية لنظام التعليم الألكتروني القائم على الحافظة التعليمية الإلكترونية.



شكل(١) البنية الأساسية لنظام التعليم الألكتروني القائم على الحافظة التعليمية الإلكترونية.(Chen Y. Z., 2015)

وأخيراً، تجدر الإشارة إلى العدد الخاص الصادر عن جمعية المكتبات الأمريكية من تقارير تكنولوجيا المكتبات/ أدلة الخبراء لنظم المكتبات وخدماتها ويحمل عنوانا مميزا وهو: تكامل المكتبة مع نظام إدارة التعليم الإلكتروني. يمكن تبسيط تكامل مواد المكتبة في نظام إدارة التعلم الإلكتروني (LMS) من خلال تطبيق معيار أدوات التعلم التوافقية (LTI)، والذي يسمح بالاتصال بين LMS وأدوات التعلم الأخرى. وبالرغم من ملاءمتها، إلا أنه يمكن القول أن تشغيل أداة LTI عملية معقدة من الناحيتين التقنية والإدارية. (Association, 2018)

بالنسبة لنظام إدارة المكتبات المتكاملة، تعني إمكانية التشغيل البيني Interoperability واجهات لأنواع مختلفة من الأنظمة على مستوى المؤسسة. وتعني أيضًا واجهات لأنظمة مماثلة على مستوى الربط بين أنظمة عدة مؤسسات. وقد نتج عن ذلك فتح المجال لتيسير نقل المواد والمشاركة بها على مستوى جديد تمامًا. لم يعد نظام إدارة التعلم الإلكتروني (LMS) هو النظام محدود القدرات في مجالات التعلم الإلكتروني/ المعرفة الإلكترونية. (Richardson, The Integrated Library Management System (ILMS): a core component in the

fusion of e–learning and e–knowledge, 2004)

التكاملية على المستويين الداخلي والخارجي بين النظم الإلكترونية لإدارة المكتبات الأكاديمية وبين الأنظمة والمنصات التعليمية

في مارس ٢٠١٩ أكدت دراسة على أن إدارة البنية التحتية التقنية Technical Infrastructure الدعامة الأساسية لإدارات أنظمة المكتبات. في الماضي، كانت نظم إدارة المكتبات وغيرها من التطبيقات التكنولوجية الأخرى المهمة للمكتبات تُنفذ عادةً داخل المكتبة نفسها وتُدار من قبل موظفيها، بما في ذلك مكتبيي النظم ومديري النظم.

كانت تمثل ذروة نظم إدارة المكتبات مسؤولية كبيرة للمكتبات لتنفيذ وإدارة جميع جوانب هذه التطبيقات المعقدة تقريبًا، مثل تثبيت الأجهزة ودعم الشبكة وإدارة الأنظمة وترحيل البيانات وبناء الشبكات وتكيف الأنظمة وفق الإحتياجات الخاصة. فقد منحت هذه الترتيبات للمكتبات سيطرة كبيرة على أنظمتها التقنية، ولكنها بالمثل تتطلب استثمارات كبيرة في الموارد المالية والبشرية. وفي الآونة الأخيرة، تغيرت إدارة أنظمة المكتبات بشكل كبير. جاءت هذه التغييرات من خلال دورات متتالية من التحولات التنظيمية والتقنية في نمط التعامل معها. كنتيجة للمرحلة الجديدة لهندسة الحوسبة ونماذج توظيفها، احتاجت المكتبات إلى إعادة التفكير في نوع العمل الذي تقوم به إدارات الدعم التكنولوجي.(Breeding, 2019)

صاحب عصر حوسبة المؤسسات Enterprise Computingالذي دخل حيز التنفيذ الكامل في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين إعادة تشكيل رئيسية في البيئة التقنية لمعظم الجامعات الأكاديمية وحكومات البلديات أو المقاطعات.

لم تكن هناك مقاومة تذكر أمام التحول من حوسبة الإدارات إلى حوسبة المؤسسات، على الأقل في مجال المؤسسات الخدمية. كانت المكتبات وإدارات الجامعة الأخرى سعيدة بالاستفادة من الخدمات المقدمة مؤسسياً بدلاً من إنفاق مواردها الخاصة.

ساعد التحول الحديث والمعاصر نحو تطبيق الحوسبة السحابية (البرمجيات كخدمةSaaS)، كما ظهر في منصات خدمات المكتبة وخدمات استكشاف المصادر، على الإزالة الكاملة تقريبًا لمسؤولية المكتبات عن البنية التحتية التقنية. ونظرًا لأن هذه التطبيقات يتم نشرها من خلال منصات عالمية متعددة المستأجرين، فإن الأسس التقنية الخاصة بها تكاد تكون واضحة تمامًا للمكتبة. كما يتولى مقدم خدمة الحوسبة السحابية المسؤولية الكاملة عن جميع الأجهزة والبرامج التي تتألف منها الخدمة. وينتهي الباحث بالتوصية بأهمية الإهتمام بنقاط الترابط Connections ليس فقط بين الأنظمة والتطبيقات المتعلقة بالمكتبات، ولكن أيضًا لبناء روابط بينية

Interconnections مع النظام المعلوماتي الأوسع. (Breeding، ٢٠١٩)

يناقش أحد الأبحاث المهمة الممارسات والسياسات والمشكلات في إدارة بيانات التعلم، وذلك من خلال دراسة مسحية لاستخدام المكتبات لكيانات التعلم الرقمية والبيانات التي تنشئها لهذا الغرض. وفي السياق نفسه تم تحديد بيانات التعلم Learning Data المتاحة لدي المكتبات الأكاديمية في الولايات المتحدة الأمريكية بالآتي: بيانات تمثل مشاركة الطلاب في كيانات التعلم الرقمي DLOs وتشمل: الردود على الأسئلة ، ودرجات الاختبارات، والمعلومات المقدمة الأخرى (مثل الاسم وعنوان البريد الإلكتروني ومعرف الطالب وما إلى ذلك) أو البيانات الأخرى (مثل عنوان IP وما إلى ذلك). (Sherriff, 2019 (45)) أظهرت الدراسات ذات الصلة أن المهنة على المدى الطويل تهتم بخصوصية المستخدم من قبل أمناء المكتبات الذين يولون أولوية أكبر لدعم نجاح الطلاب، من خلال المساهمة ببيانات الطالب الشخصية في مشروعات التحليلات التعليمية. وما سبق يمثل حوارا مهنيا يحتاج للمزيد من القيادة، والمزيد من المشاركة، والبحث المستمر حول كيف يمكن لبيانات التعلم أن تساعد طلابنا لا أن تلحق بهم الضرر. (Oakleaf M. , 2018) (Oakleaf, 2017)

تحت عنوان: "مجموعة الأدوات لدمج موارد المكتبة في نظام إدارة التعلم" اتبعت مكتبات جامعة ولاية أوهايو مجموعة الأدوات لدمج محتوى المكتبة في نظام إدارة التعليم LMS بغرض تسهيل التفاعلات الإبداعية والمرنة بين أمناء المكتبات والطلاب وأعضاء هيئة التدريس في البيئة الأكاديمية الكبيرة واللامركزية بجامعة ولاية أوهايو.(Black, 2008) فقد عملت جامعة ولاية أوهايو (OSU) على دمج محتوى المكتبة في نظام إدارة التعلم Desire2Learn الذي تستخدمه الجامعة. كان النهج المتبع في جامعة ولاية أوهايو هو بناء مجموعة أدوات من الأنظمة والخيارات لتسهيل التفاعلات الإبداعية والمرنة بين أمناء المكتبات والطلاب وأعضاء هيئة التدريس في البيئة الأكاديمية الكبيرة واللامركزية بجامعة ولاية أوهايو. والحقيقة مؤداها أن طرق تحقيق التكامل داخل المؤسسات تختلف بإختلاف الخيارات المتاحة والتي تحقق أفضل فرص للنجاح.

المكتبات الأكاديمية وتعاملها ومنصات التعليم عن بعد

توفر أفضل منصات التعلم عبر الإنترنت طريقة سهلة للطلاب للوصول إلى مواد المقررات الدراسية واستخدامها عبر الإنترنت، مع تسهيل التعلم لكلا من المعلمين والمدربين. لقد شاع استخدام نظم إدارة التعلم (LMS) وبيئة التعلم الافتراضية (VLE) بشكل متزايد في العملية التعليمية. تستهدف برمجيات WizIQ

المدرسين أكثر من الطلاب بشكل مباشر، حيث يقدم الفصول الافتراضية وبرامج LMS لأولئك الذين يتطلعون إلى تعليم وتدريب الآخرين. باستخدام البرمجيات WizIQ ، يمكن إنشاء وبيع دورات تفاعلية وتقديمها كفصول دراسية مباشرة أو كمواد يسهل دراستها بالسرعة التي يرغب فيها الطلاب. وكذلك يمكن تحويلها بسهولة إلى MOOCs (المقررات الدراسية والتدريبية المفتوحة عبر الإنترنت Massive Open Online Courses) لزيادة تسجيل الطلاب في جميع أنحاء العالم وزيادة تدفقات الإيرادات على المؤسسة التعليمية.(Dalton, 2020) وأخيراً يمكن للمكتبات القيام بدور فاعل في هذه المهمة.

ففي هذا العصر الرقمي، تلقى المقررات الدراسية والتدريبية المفتوحة على الإنترنت (MOOCs) اهتمامًا كبيرًا. لقد تجاوزت المقررات الدراسية والتدريبية المفتوحة على شبكة الإنترنت (MOOCs) السياق الأكاديمي. تكمن الشعبية الكبيرة والتكيف مع MOOCs في كونها مجانية وتوفر تجربة فريدة وجديدة للتعلم الذاتي الحر. وهناك العديد من التحديات التي يواجهها المتخصصون في علوم المكتبات والمعلومات مع انطلاق شعبية المقررات الدراسية والتدريبية المفتوحة على شبكة الإنترنت، من بينها القائمون بالتدريس وحقوق التأليف والنشر والترخيص وغيرها. (Biswas, 2018) (Biswas, Integration of MOOCs in the Context of Library and Information Science Service in This Digital Age, 2018)

قدمت المقررات الدراسية والتدريبية المفتوحة على الإنترنت MOOC فرصًا وتحديات لتطوير المكتبات الجامعية. حيث يعد تطوير خدمة تعليم MOOC امتدادًا طبيعيًا وابتكارًا للحدود الوظيفية للمكتبات الجامعية. وهكذا فإن المكتبات عليها التزام ومسؤولية لاستكشاف وابتكار طريقة جديدة للخدمة بشكل مستمر، ويجب على أمناء المكتبات بالجامعة بذل جهود مبتكرة والحصول على القدرة المهنية لتقديم المساعدات التعليمية المتميزة لهذه المقررات الدراسية المتاحة على الانترنت ودعم مصادرها من أجل أفضل الخدمات للدارسين والمعلمين والباحثين في الجامعة. (Jie, 2019)

المكتبات الأكاديمية وتعاملها مع إشكالية "التكاملية" بين الأنظمة المختلفة على المستويين العربي والعالمي

في عام ٢٠٠٤ نشر التحالف العالمي للتعليم IMS Global Learning Consortium بالتعاون مع التحالف من أجل المعلومات المتشابكة تقريراً مهما بعنوان: سد الفجوات بين إمكانية التشغيل البيني بين خدمات معلومات المكتبة وبيئات التعلم. ناقش التقرير الحالة المباشرة نسبيًا المتمثلة في مجرد دمج مجموعات من كيانات التعلم الرقمي في إطار "النظرة العالمية" للمكتبة التقليدية. وفيما يلي بعض

سيناريوهات الاستخدام البسيطة التي تعكس أهمية الدمج ومجالاته بين المكتبة ونظام التعليم الإلكتروني، وتشمل:(McLean N. C., 2004)

السيناريو(١) رغبة أحد المحاضرين في إضافة رابط سهل من نظام إدارة المقرر الدراسي إلى مقال علمي خاص يخضع لنظام الحجز الإلكتروني التابع للمكتبة.

السيناريو(٢) رغبة أمين المكتبة في ضمان إدارة الحقوق الرقمية وحقوق النشر والاستخدام العادل بشكل صحيح لمجموعة من مصادر المعلومات التي تم تجميعها بواسطة محاضر لاستخدامها في نظام إدارة التعليم الإلكتروني.

السيناريو(٣) رغبة الطالب في الوصول بسهولة إلى مختلف مصادر التعلم والمعلومات في جميع أنحاء الجامعة مدعما بالارشادات والنصائح المهمة حول تقنيات البحث، مع المساعدة عبر الإنترنت من مكتب الخدمة المرجعية الافتراضية.

السيناريو(٤) رغبة المعلم في الوصول تلقائيًا إلى البيانات والخدمات المعلوماتية داخل مستودع رقمي لمصادر المعلومات يتبع مؤسسة أخرى بكل سهولة تضمن تحديد الهوية والتعرف عليها.

السيناريو(٥) رغبة مدير تكنولوجيا المعلومات في توفير نقطة تسجيل دخول واحدة لجميع الموظفين والطلاب للوصول السلس إلى جميع أنظمة الجامعة، وبخاصة الأنظمة التي يحق لهم استخدامها وفقًا لمتطلبات الأمن والسياسة للنظام والمؤسسة نفسها.

المكتبات الرقمية دعامة بيئة التعليم الإفتراضي (على الخط المباشر) Virtual or Online Learning Environment (VLE):

في مطلع القرن العشرين تزايدت الدراسات والأبحاث المنشورة التي تتناول مشروعات تستهدف دمج المكتبات الرقمية وبيئات التعلم الافتراضية (VLE) مع التركيز على متطلبات أنظمة **قوائم القراءة عبر الإنترنت Online Reading List Systems.** ومن بين هذه الدراسات المنشورة ما قام بإجراء تحليل لاحتياجات المستخدم باستخدام المقابلات ومجموعات التركيز وتقييم ثلاثة أنظمة لإدارة القراءة أو قوائم المصادر .(Secker, 2005)

وفي مراجعة لأدبيات الموضوع "التكامل بين المكتبات الرقمية وبيئة التعليم الإفتراضي" إتضح أن بالرغم من تصميم المكتبات الرقمية وبيئة التعليم الإفتراضي VLEsوتطويرها وصيانتها بشكل منفصل، إلا أن التكامل ضروري لتوفير وصول سلس إلى المحتوى والخدمات للمجتمع الأكاديمي. وتواجه عملية التكامل العديد من التحديات حيث تشكل التحديات التقنية والبشرية والإدارية اهتمامات محورية. وأثبتت الدراسات أن التكامل سيعزز ويدعم نهجًا تعاونيًا للتعلم، وإعادة استخدام للمصادر، والبحث التقاطعي، فضلاً عن إختصار الوقت لكل الفئات من أكاديميين وأمناء

مكتبات وطلاب. وبالإضافة إلى ذلك، يتعين على أمناء المكتبات إعادة التفكير في مهنتهم ودورهم في العصر الرقمي بالإضافة إلى توفير التكامل مع الأطر المفاهيمية والنظرية.(Virkus, 2009)

يمكن للمكتبات الرقمية أن تتألف من مواد مرجعية أو موارد يمكن الوصول إليها من خلال شبكة الويب العالمية. كما يمكن أيضًا أن تشتمل على الأجزاء الرقمية من مجموعات المكتبة أو المواد الأصلية المنتجة للويب في مكتبة رقمية واحدة. بينما تُعرَّف بيئات التعلم الافتراضية بأنها الأدوات التي تسهل دمج المواد المتاحة على الويب في الفصل الدراسي الإلكتروني ، على سبيل المثال موارد التعلم ، وأجهزة التقييم ، وأدوات الاتصال عبر الإنترنت ، إلخ. (Saumure, 2006)

عند فحص الإنتاج الفكري المتعلق بتكامل هذين النوعين من مساحات المعلومات (المكتبات الرقمية + بيئة التعليم الإفتراضي)، يطفو على السطح ثلاث قضايا شاملة. أولاً، لابد من توافر التكنولوجيا حتى يكون هذا التكامل ناجحًا. وتشمل قضايا الأنظمة في سياق واجهة النظام، والإدارة المركزية للمصادر، والتشغيل البيني/ الميتاداتا وإدارة الحقوق الرقمية / وحقوق النشر. ثانيًا، هناك مشكلة المصادر الإلكترونية عبر الإنترنت وكيف تدار من أجل تعظيم فائدتها وقابليتها لإعادة الاستخدام. إن مسألة توفير المحتوى بأكثر الطرق ملاءمة تجعل تكامل المكتبات الرقمية وبيئة التعليم الإفتراضي يبدو واعدًا للغاية. كما أن ما يتم تعليمه للطلاب هو المهم وليس البيئة (أي الفصول الدراسية التقليدية مقابل الافتراضية) المستخدمة في العملية التعليمية. ومع ذلك، توفر البيئة الافتراضية فرصاً فريدة لتعزيز الوصول إلى محتوى الذي يتم تدريسه.,(Joint, 2005) وفي هذا السياق، يلعب كل من الطالب والمعلم دورًا مهما في تحديد كيفية تلقي المحتوى. وأخيرًا، هناك جانب إنساني لقضية التكامل. وهو البعد المتعلق بتأثير تكامل المكتبات الرقمية وبيئة التعليم الإفتراضي سواء كان إيجابياً أو سلبياً على خبرات التعلم الإنساني. (Saumure, 2006)

لا تحتوي المكتبات الرقمية الحديثة على مصادر معلومات رقمية ثرية فحسب، بل إنها مطلوبة أيضًا لتوفير بيئة تدمج توفير المجموعات وخدمات المعلومات والأنشطة الأكاديمية لدعم عملية التعليم والتعلم الفعال.(Chen, 2014) مع تطور الإنترنت، رأى أمناء المكتبات والمعلمون إمكانية استخدام الويب كمساحة للمعلومات. كما توفر المكتبات الرقمية مصادر تعليمية عالية الجودة تدعم بشكل فعال التعلم الإلكتروني وتوفر إمكانات هائلة لاستخدامها في تطوير التطبيقات التعليمية.(Fuchs, 2004)

يوجد في الوقت الراهن العديد من الأمثلة على التعلم الإلكتروني المدعم من المكتبات الرقمية. على سبيل المثال، موقع الويب الخاص بالمكتبة الرقمية الوطنية للعلوم (NSDL) في الولايات المتحدة الأمريكية. حيث يحتوي على سلسلة من المواد التعليمية ذات الصلة

بالعلوم للمعلمين التي يمكن استخدامها من خلال الإنترنت للطلاب المقيدين في برامج التعلم المفتوح. ولاستكشاف كيفية دعم المكتبات الرقمية للتعليم الإلكتروني بفعالية وتعزيز أداء التعلم، يجب فهم التفاعل بين المتعلمين والمكتبات الرقمية أثناء عملية التعلم. يجب أن تقدم المكتبات الرقمية تنظيمًا للمعلومات عالي الجودة وأنظمة قوية لاسترجاع المعلومات لراحة المتعلمين عندما يبحثون ويتصفحون المجموعات الرقمية لاكتساب المعرفة سواء عن طريق القراءة أو العملية التعليمية. (Chen، ٢٠١٤) هذا وقد تمت مناقشة التكامل بين خدمات البحث واستكشاف مصادر المعلومات في قواعد بيانات الناشر العالمي المعروف EBSCO وبين نظم التعليم الإلكتروني، واتضح من النتائج والتوصيات أهمية تطوير التعاون الفعال بين المكتبة والكليات وخدمات قواعد النصوص الكاملة لمصادر المعلومات ونظام التعليم الإلكتروني.(Chew, 2017)

ومن بين الظواهر الحديثة نسياً خلال العقد الثاني في النصف الأول من القرن الحادي والعشرين إنتشار إستخدام المصادر التعليمية المفتوحة Open Educational Resources (OER). والهدف من ذلك هو إنتاج مواد تعليمية عالية الجودة يمكن مشاركتها بشكل إلكتروني مع جمهور عريض، مما قد يوفر على الطلاب من تكاليف الكتب المدرسية المرتفعة وتوفير وقت المعلمين من إعادة اختراع العجلة. ويوفر نظام التعليم الإلكتروني LMS بنية يتم من خلالها ربط أو تضمين المصادر التعليمية للبرنامج الدراسي. (Burke, 2016)

النتائج – الإطار العام للقواعد الاسترشادية أو النموذج العام الذي يمكن أن يضمن "التكاملية" بين الأنظمة المعمول بها في المكتبات الأكاديمية

بدأت معظم مؤسسات التعليم العالي في الاستفادة من تكنولوجيا المعلومات والاتصالات لتيسير وتسهيل عمليات التدريس والتعلم من خلال نظام إدارة التعلم (LMS)، المعروف أيضًا باسم برامج التعليم الإلكتروني أو نظام إدارة البرامج التعليمية (**C**ourse **M**anagement **S**ystem) أو برامج التعلم عبر الإنترنت أو بيئة التعلم الافتراضية (VLE). يحتاج أمناء المكتبات إلى التفكير مليًا في الخدمات التي يرغبون في تقديمها إلى البيئات عبر الإنترنت والتوضيح لكيفية الوصول إليها من أنظمة البرامج التعليمية. (Integration of Libraries and Course-Management Systems, 2005)

هناك العديد من أنظمة إدارة التعلم المتاحة سواء بمقابل مالي أو من توع البرمجيات مفتوحة المصدر ومن أشهرها: Moodle و Edmodo و Sakai و Blackboard و Desire2Learn و ATutor ، والتي تُستخدم على نطاق واسع في مؤسسات التعليم العالي لتعزيز البرامج الدراسية التقليدية ولتنظيم وتسهيل معلومات كل برنامج دراسي لكل من أعضاء هيئة التدريس والطلاب معاً.

يقضي أمناء المكتبات الكثير من الوقت في اختيار مصادر المعلومات من الإنترنت لإتاحتها على مواقع مكتباتهم، لتمثل بذلك أفضل مصادر المعلومات لاستخدام الطلاب. يعد دمج برامج إدارة البرماج الدراسية مع مصادر المعلومات الرقمية للمكتبة أمرًا ضروريًا للحصول على أقصى قيمة من الاستثمارات المؤسسية لكل من المال والخبرة.(Kampa, 2017)

في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين تحول دور المكتبة في المؤسسات الأكاديمية من كونها تتمحور حول المكتبة library–centric إلى كونها موجهة نحو المتعلم learner–oriented. من المعتقد أن بناء بيئة تعليمية متكاملة integrated learning environment مدعومة بدمج عدد لا يحصى من الموارد التي تشمل تقنيات التعلم والمكتبات والمعلومات لأنشطة التعلم التعاوني collaborative learning يمكن لطلاب الجامعات التمكن من توجيه تعلمهم وإنشاء المعرفة من التعلم التكاملي integrative learning. فقد كشف المفهوم الجديد للجيل الثاني للمكتبات Library 2.0 عن أهمية بيئات التعلم التعاونية collaborative learning environments من خلال تطبيق Web 2.0 في عالم المكتبات. ففي الوقت الذي يشهد اهتمامًا متزايدًا بالتعليم الإلكتروني بأبعاده المختلفة، إلا أن هناك ثقافة محدودة بشان دور المكتبة الرقمية في تحسين التعلم . (Tammaro, 2017)

مصادر البحث

Association, A. L. (2018, July). *Integrating the Library in the Learning Management System .* Retrieved from Library Technology Reports : https://www.alastore.ala.org/content/integrating-library-learning-management-system

Bell, S. J. (2004). Linking the Library to Courseware: A Strategic Alliance to Improve Learning Outcomes. *Library Issues*, 1–4. Retrieved from Library Issues.

Biswas, P. (2018, May). *Integration of MOOCs in the Context of Library and Information Science Service in This Digital Age.* Retrieved from In book: Library and Information Science in the Age of MOOCs: https://www.researchgate.net/publication/326404351_Integration_of_MOOCs_in_the_Context_of_Library_and_Information_Science_Service_in_This_Digital_Age

Biswas, P. (2018). *Integration of MOOCs in the Context of Library and Information Science Service in This Digital Age.* Retrieved from https://www.igi-global.com/chapter/integration-of-moocs-in-the-context-of-library-and-information-science-service-in-this-digital-age/204198

Black, E. L. (2008, November Volume 34, Number 6). *Toolkit Approach To Integrating Library Resources Into The Learning Management System.* Retrieved from The Journal of Academic Librarianship: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0099133308001584

Breeding, M. (2019, March). *Managing Tech and the Impact of Cloud Computing on Libraries.* Retrieved from Computers in libraries, infotoday.com:

https://www.alastore.ala.org/content/integrating-library-learning-management-system

Cohen, D. (2002, 37(3)). Course Management Software: Where's the Library? *EDUCAUSE Review*, pp. 12-13.

Dalton, W. ,. (2020, September 23). *Best online learning platforms of 2020: LMS and VLE for education.* Retrieved from TechRadar: https://www.techradar.com/best/best-online-learning-platforms

Farkas, M. G. (2008). Embedded Library, Embedded Librarian: Strategies for Providing Reference Services in Online Courseware. In e. b. Madden, *The Desk and Beyond: Next Generation Reference Services* (pp. 53-64). Chicago: Association of College and Research Libraries.

Farkas, M. G. (2015, Summer). *Libraries in the Learning Management System .* Retrieved from Tips and Trends, Instruction Section, Association of college and research libraries: https://acrl.ala.org/IS/wp-content/uploads/2014/05/summer2015.pdf

Farkas, M. G. (2015, Summer). *Libraries in the Learning Management System, Tips and Trends, Instruction Section.* Retrieved from Association of college and research libraries: https://acrl.ala.org/IS/wp-content/uploads/2014/05/summer2015.pdf

Fox, R. E. (2016, 56(5)). *Build your program by building your team: Inclusively transforming services, staffing and spaces.* Retrieved from Journal of Library Administration: https://doi.org/10.1080/01930826.2015.1105548

https://librarytechnology.org/document/24497

Burke, J. J. (2016, February/March). *LMS Embedded Librarianship and the Educational Role of Librarians.* Retrieved from Library Technology Reports: https://journals.ala.org/index.php/ltr/article/viewFile/5909/7476

Chen, C.-M. a.-T. (2014, 75). *Assessing effects of information architecture of digital libraries on supporting E-learning: A case study on the Digital Library of Nature & Culture.* Retrieved from Computers & Education: http://dx.doi.org/10.1016/j.compedu.2014.02.006

Chen, Y. Z. (2015, Vol. 33 No. 2,). *Constructing an e-portfolio-based integrated learning environment supported by library resource.* Retrieved from The Electronic Library: https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/EL-07-2013-0118/full/pdf?title=constructing-an-e-portfolio-based-integrated-learning-environment-supported-by-library-resource

Chew, B. L. (2017). *Integration of EBSCO Discovery Service widget into the learning spaces of LMS: A case study of Wawasan Open University.* Retrieved from Asian Association of Open Universities Journal : https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/AAOUJ-01-2017-0013/full/pdf?title=integration-of-ebsco-discovery-service-widget-into-the-learning-spaces-of-lms-a-case-study-of-wawasan-open-university

Clossen, E. b. (n.d.). *Integrating the Library in the Learning Management System.* Retrieved from ALA, Library Technology Reports:

0055/full/pdf?title=bridging-the-gap-integrating-the-library-into-moodle-learning-management-system-a-study

Khan Academy: For every student,every classroom.Real results. (2020, October 31). Retrieved from Khan Academy: https://www.khanacademy.org/

McLean, N. a. (2004). *Interoperability between Library Information Services and Learning Environments.* Retrieved from Bridging the Gap: A Joint White Paper on Behalf of the IMS Global Learning Consortium and the Coalition for Networked Information IMS Global Learning Consortium: http://www.imsglobal.org/digitalrepositories/CNIandIMS_2004.pdf

McLean, N. C. (2004, May 10). *Interoperability between Library Information Services and Learning Environments – Bridging the Gaps A Joint White Paper on behalf of the IMS Global Learning Consortium and the Coalition for Networked Information.* Retrieved from https://www.cni.org/wp-content/uploads/2004/05/CNIandIMS_2004.pdf

Murphy, S. A. (2013, 39(6)). Embedding Guides Where Students Learn: Do Design Choices and Librarian Behavior Make a Difference? *Journal of Academic Librarianship*, 528-534.

Oakleaf, M. (2018, 119(1/2)). *The problems and promise of learning analytics for increasing and demonstrating library value and impact.* Retrieved from Information and Learning Science: https://doi.org/10.1108/ILS-08-2017-0080

Oakleaf, M. W. (2017, 43(5)). *Academic libraries & institutional learning analytics: One path to integration.* Retrieved from The Journal of

Fuchs, M. M. (2004, 4(1)). *Digital libraries in knowledge management: an e-learning case study. International Journal on Digital Libraries.*

Gibbons, S. (2005). Defining the Challenge. *Library Technology Reports*, 4–6.

Green, K. C. (2013, October 13). *The 2013 Campus Computing Survey* . Retrieved from The Campus Computing Project : https://www.campuscomputing.net/content/2013/10/17/the-2013-campus-computing-survey

IMS Global Learning Consortium, I. (2001-2020). *LTI Fundamentals FAQ.* Retrieved from IMS Global Learning Consortium, Inc.: http://www.imsglobal.org/lti-fundamentals-faq#WhatIsLTI

Integration of Libraries and Course-Management Systems. (2005, May – June). Retrieved from Library Technology Reports: https://journals.ala.org/index.php/ltr/article/viewFile/4855/5829

Jie, S. (2019). *Innovative Work of University Libraries for Assisting MOOC Instruction.* Retrieved from Cross-Cultural Communication: https://core.ac.uk/download/pdf/236300202.pdf

Joint, N. (2005). Strategic approaches to digital libraries and virtual learning environments(VLEs). *Library Review*, pp. 5–9.

Kampa, R. K. (2017, Number 4 , pp. 16-21,). *Bridging the gap: integrating the library into Moodle learning management system a study.* Retrieved from LIBRARY HI TECH NEWS: https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/LHTN-11-2016-

Shah, D. (2020, October 31). *Class Central - Make Informed Online Learning Decisions*. Retrieved from Class Central : https://www.classcentral.com/

Shank, J. D. (2003, 22(1)). Establishing Our Presence in Courseware: Adding Library Services to the Virtual Classroom. *Information Technology and Libraries*, pp. 38-43. Retrieved from Information Technology and Libraries.

Shapiro, S. D. (2016, 22(1)). *Engaging a wider community: The academic library as a center for creativity, discovery, and collaboration.* Retrieved from New Review of Academic Librarianship.

Sherriff, G. D. (2019 (45)). *Practices, Policies, and Problems in the Management of Learning Data: A Survey of Libraries' Use of Digital Learning Objects and the Data They Create.* Retrieved from The Journal of Academic Librarianship, Elsevier Inc.: https://doi.org/10.1016/j.acalib.2018.12.005

Shoham, S. a.-G. (2019, 45). *The academic library: Structure, space, physical and virtual use.* Retrieved from The Journal of Academic Librarianship: https://doi.org/10.1016/j.acalib.2019.102053

Shuhuai, R. X. (2009). “From information commons to knowledge commons: building a collaborative knowledge sharing environment for innovative communities. *The Electronic Library* , pp. 247-257.

Tammaro, A. M. (2017, January). *Digital Libraries in Open Education: The Italy Case.* Retrieved from Conference: 13TH ITALIAN RESEARCH CONFERENCE ON DIGITAL LIBRARIESAt: Modena: AcademicL ibrarianship: https://doi.org/10.1016/j.acalib.2017.08.008

Perpich, D. (2015, january 12). *The Librarian Role in Our Canvas Pilot*. Retrieved from Insights on Library Instruction (blog): http://www.lib.umich.edu/blogs/insights-library-instruction/librarian-role-our-canvas-pilot

Richardson, J. (2004). *The Integrated Library Management System (ILMS): a core component in the fusion of e-learning and e-knowledge.* Retrieved from Griffith University: https://research-repository.griffith.edu.au/handle/10072/2412

Richardson, J. (2005)). *Building Bridges between Learning Management Systems and Library Content Systems*. Retrieved from https://research-repository.griffith.edu.au/bitstream/handle/10072/21/richardson05_ausweb.html?sequence=2&isAllowed=y

Saumure, K. a. (2006, Vol. 55 No. 8 pp. 474-488). *Integrating digital libraries and virtual learning environments.* Retrieved from Library Review - www.emeraldinsight.com/0024-2535.htm : https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/00242530610689329/full/html

Secker, J. (2005, Vol. 39 No. 1,). *DELIVERing library resources to the virtual learning environment.* Retrieved from Program: electronic library and information systems: https://core.ac.uk/download/pdf/93585.pdf

https://www.researchgate.net/publication/313756939_Digital_Libraries_in_Open_Education_The_Italy_Case

Virkus, S. ,. (2009, Vol. 110 No. 3/4). *Integration of digital libraries and virtual learning environments: a literature review.* Retrieved from New Library World: https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/03074800910941338/full/html

Yang, M.-h. (2005, October 20). *e-Learning : The Challenges and Opportunities for Libraries.* Retrieved from https://concert.stpi.narl.org.tw/uploads/schedule_file/speaker_file/file/377/10-Yang-forPrint.pdf

إسراء ,س (2020, يوليو .18) *التعليم عن بعد مفهومه وأهم المنصات الإلكترونية التي تقدمه* . Retrieved from Promediaz: https://promediaz.com/ar/%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A7%D8%AA/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%85-%D8%B9%D9%86-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B5%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%D9%8A

التعليم ,ا .و (2020, أكتوبر .31) *وزارة التعليم* . Retrieved from منصات التعليم عن بعد : https://www.moe.gov.sa/ar/e-education/Pages/default.aspx

العربي ,م .إ (2020, أكتوبر .31) *تكامل النظم Systems Integration*. Retrieved from مدونة نظام ساب باللغة العربية : http://www.sap-ar.com/%D8%AA%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D9%85-systems-integration/

الفيفي ,ي (2016, نوفمبر .25) *كائنات التعلم الرقمية* . Retrieved from مدونة تربوية تعليمية تقنية : http://yousef7778.blogspot.com/2016/11/digital-learning-objects.html

شحات ,ع .ع (2020, أكتوبر .31) *نظام المستقبل لإدارة المكتبات النشأة والتطور:* . Retrieved from جامعة بنها : https://fart.stafpu.bu.edu.eg/Liberaries%20and%20Information/5775/publications/adel%20nabil%20shahat%20ali_future%20library%20system.doc

عمر ,ا (2016, فبراير .26) *10 من أفضل أدوات وتطبيقات الويب المفيدة في مجال التعليم* . Retrieved from عالم التقنية : https://www.tech-wd.com/wd/2016/02/26/10-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%A3%D8%AF%D9%88%D8%A7%D8%AA-%D9%88%D8%AA%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D9%82%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%8A%D8%AF%D8%A9/

فيروز ,(2019, سبتمبر .13) *التعليم عن بعد وأهم المنصات الخاصة به* . Retrieved from أكوادنا Akwadna: https://akwadna.com/2019/09/13/4681%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%85-%D8%B9%D9%86-%D8%A8%D8%B9%D8%AF/

محمود ,ع .أ (2017, فبراير .24) *عناصر التعلم الرقمية Digital learning Objects*. Retrieved from تعليم جديد : https://www.new-educ.com/%D8%B9%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%82%D9%85%D9%8A%D8%A9

Integration of Academic Library Management Systems, Learning Management Systems (LMS) and Web-based Distance Education Portals: An exploratory study

Fahad Rajaallah Aljamei
Dean of the Deanship of Library Affairs
University of Hafar Al-Batin

Abstract. the issue of integration at the internal level between the subsystems, and the external between the different systems in force within the parent organization, occupied the interest of many researchers and workers in the library and information institution environment, especially those who relate to educational institutions. Since the history of electronic systems that support library functions and services, the goal has been to achieve integration between the subsystems that make up the library management system and its services, and this has already been achieved. The integrated electronic system for library management has moved from administration and internal operation to the Internet and from there to smart phone applications. Various tools to support these systems and their software. As a result of the absence of an international standard stipulating the necessity to allocate a standard or facilitated space for the library within the well-known products of LMS systems, some libraries have developed a variety of strategies for providing resources including information sources, services, and information awareness programs, And even the librarians themselves within the virtual classroom, especially since these systems and others operate through a single infrastructure for information and communications technology for the parent institution. The research is concerned with the problem of complementarity with its various levels and aspects between academic library management systems, e-learning management systems and distance education platforms provided by many agencies on the web, through identifying the experiences of libraries that recorded their experiences in this regard, and reviewing the literature of the topic at the global level. In light of the competitive environment between e-learning systems and platforms, academic libraries had to be creative in their orientations to include the diverse and useful scientific and academic content, the educational process itself with its latest curricula and methods, as well as librarians with their various roles and services in that environment. Regardless of the curriculum of integration and its level between the library system and the educational process management system and its electronic platforms, whether free or for a financial fee, the possibility for students to use the library depends largely on whether the management of the educational institution in particular encourage and promote the use of the library or not!

مجلة *جامعة الملك عبدالعزيز:* الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٤٨١- ٥٤١ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.18

الوأد صانعًا للهويَّة: صور المرأة المُعَنَّفة في خطاب الأمثال العربية

صغيّر بن غريّب بن عبدالله العنزي
الأدب العربيّ القديم- أستاذ مساعد في جامعة الحدود الشماليّة
كليّة التربية والآداب- قسم اللغة العربيّة.

مستخلص. تضطلع الأمثال بمهام تربوية تَدين بها الجماعة التي تتداولها، وتسهم في صناعة توجهاتها القيمية والثقافية، وقد مكّنتها هذه المقبولية الجمعية من احتضان أشد التصورات حصانة ضد المساءلة والتمحيص، فكان من نتائج ذلك أن أولتها الدراسات المشتغلة بالنقد الثقافي أهمية خاصة.
تندرج الإشكالية التي تتناولها الدراسة ضمن هذا الإطار؛ إذ تعنى بمكاشفة التصوّرات التي تقدّمها الأمثال وقصصها عن المرأة، بغية الإمساك بالأسس التي انبنت عليها، ومناقشة بواعثها وآثارها. ومما تفترضه الدراسة أن الوأد بمعناه العام القائم على النفي والإلغاء كان مكوّنا أصيلا في صناعة هوية المرأة، وهو ما يقتضي منّا أن نعمل على الكشف عن مظاهر الوأد، واشتغالاته الممتدة، والحيل الثقافية التي برر بها ممارساته في تصفية المرأة جسديًّا ومعنويًّا.
ومن أبرز النتائج التي قاد إليها البحث أن صناعة المخيال الجنسي عن المرأة في الأمثال والقصص المرافقة لها من أبرز المكونات التي استندت إليها الثقافة، ممثلة في رموزها المتَّبعة، في ترسيخ هوية المرأة المريبة، وفي هذه الهوّة المتخيلة وَأَدَتْها ثقافيًّا بعد أن أدتها واقعيًّا، واختزلت وجودها وإمكاناتها، وسوّغت العنف تجاهها.
الكلمات المفتاحية: الأمثال- المرأة- العنف الرمزي- النقد الثقافي- الوأد.

المقدمة

يندرج البحث في إطار المقاربات المعنية بدراسة أوضاع المرأة من خلال الخطابات المرجعية التي شكلتها أو أسهمت في ترسيخها. وتبدو الأمثال وما يلتصق بها من قصص ومضارب وثيقة الصلة بصناعة القيم التي تتبناها الجماعة التي تتداولها. وهي، من جهة ثانية، غير منبتة الصلة عن سائر أنماط القوم الفكرية الراسخة. وبهذا الوصف، تعد الأمثال وسيلة من وسائل تثبيت هذه الأنماط، والإقناع بحجيتها سواء بقوّة النماذج النخبوية التي أطلقتها

وتداولتها وباركتها، أو بقوة الإجماع على تقبلها واحتذائها. وهذا ما يُسوّغ وجاهة فحص القيم التي تبثها وتطبّعها، ويبرر أهمية التفتيش عن الحُجُب وإزالتها، ومكاشفة العلل المختبئة تحتها بمعزل عن وسائل تطبيعها.

المدونة ومنهج دراستها

يستند البحث في فحص مدونة الدراسة المتمثلة أساسًا في (مجمع الأمثال للميداني)[١] إلى أدوات **النقد الثقافي** المعنية بتتبع عيوب الخطابات، والكشف عن الأنساق السلبية التي تنطوي عليها لكونها أنساقًا خفية ومضمرة. ويستعين، أيضًا، **بآليات دراسة العنف الرمزي** التي تسلط الضوء على هذه الأنساق من حيث هي قوى خفية صنعتها هيمنات معينة، ويشترك في تثبيتها وإقرارها الضحية والجلاد.

أهمية الدراسة

تكمن **أهمية** هذا الضرب من الدراسات في تسليط الضوء لا على المسكوت عنه بصفة إرادية، وإنما على الغائب عن منطقة الشعور، والحالّ في منطقة الخفاء، وهو مع ذلك ليس في حالة كمون، بل ينطلق في سيرورة دائمة العمل على بثّ قيمها، ونسج الأغطية الشرعية المُبرّرة لها.

الفرضية:

تفترض الدراسة، بناء على جملة المعطيات النظرية التي تستند إليها، واحتكامًا إلى المدونة التي تستقرئها، أن صناعة هوية المرأة عبر الأمثال وقصصها كان محكومًا بنسق الوأد بمعناه العام القائم على الرفض والرغبة في الإفناء والإلغاء. وحينما نقول نسقًا، فإننا نفترض في الوقت ذاته أنه ممتد، وفاعل، وذو صيغ متعددة. ويقتضي ذلك منا إنزال المدونة المثلية برمّتها في إطار المؤثرات الثقافية الكبرى من شعر ونثر ومرويات ومؤلفات فكرية على أساس أن النسق لا يحقق وجوده إلا من خلال السيطرة على كافة المنظومات الفكرية والثقافية؛ حيث يضمن بذلك لا إخماد البؤر المهددة لوجوده فقط، بل كذلك تسخيرها لخدمته.

الأهداف

من أبرز **الأهداف** المسيّرة لحركة هذا البحث، بمقتضى الفرضية المشار إليها أعلاه، رصد تحركات الأمثال في الثقافة المُعنِّفة للمرأة ومعها، فلم تنشغل بمجرد رصد وجوه التعنيف بقدر عنايتها بتتبع الحركة الخفية التي تُفعّل فيها الأمثال وجودها وتثبّت قيمها بالتماهي مع الشروط الثقافية التي أقرتها الجماعة ضد المرأة. ولذا فإن قصص الأمثال، واقعية كانت أم مصنوعة، ليست بأقل حظوة في هذا البحث من الأمثال نفسها وما ارتبط بها من مضارب.

أسئلة الدراسة

في ضوء ذلك أثارت الدراسة عددا من الأسئلة التي تتعلق بسيرورة عمل النسق الوائد، ودوره في تشكيل هوية المرأة، ومن هذه التساؤلات:

- ما مظاهر الوأد؟ وكيف تعمل اشتغالاته في الأمثال؟ ومن أين تستمد غطاءها الشرعي؟
- ما مدى إسهام الوأد في صناعة هوية المرأة في المتخيل الثقافي؟ وكيف تعاملت مع من خرجت عن هذه الهوية؟
- ما موقع الأنوثة بالنسبة إلى الذكورة في الأحكام الثقافية؟

---

١ يستعين الباحث ببعض مدونات الأمثال الأخرى عند سقوط مثلٍ مهم من مجمع الميداني، أو لفائدة أخرى يستدعيها البحث.

الدراسات السابقة

تشتغل جلّ الدراسات المعنية بالأمثال في إطار مختلف عن هذه الدراسة التي تكرس جهودها لكشف المضمرات الثقافية التي تحكم صورة المرأة المعنفة. ومن أقرب الدراسات إلى هذه الدراسة من حيث تقاطعها معها في الموضوع بحث: صورة المرأة في الأمثال العربية حتى نهاية القرن الخامس، للباحثة دعاء بنت رضا سراج علاف، وهي رسالة ماجستير نوقشت في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، ٢٠٠٨م، وتختلف دراستنا عنها بتركيزها على اشتغالات العنف الوائد المُسلَّط على المرأة في صيغه الظاهرة والمضمرة.

هيكل الدراسة

سلكت الدراسة مسارات محددة في بحث أسئلتها وتحقيق أهدافها، فانقسمت مشاغلها بعد تقديم الإطار النظري للعمل إلى ثلاثة محاور:

١- رحلة الوأد من عنف الاستقبال إلى تشكيل الهوية: يدرس هذا العنصر موقف الثقافة ورموزها من ولادة الأنثى ووفاتها، ويرصد حياة النسق الوائد في الضمائر الجمعية وتنوع أساليبه واشتغالاته وخفائها.

٢- الأنوثة والارتياب: المخيال الجنسي وتسويغ الوأد: يسائل هذا العنصر الأمثال، ويسلط الضوء على القصص الملصقة بها، ويناقش دورها في تطبيع الوأد من خلال صناعة نموذج الأنثى الهشة المُستلَبة المفتقرة إلى التحكم في غرائزها.

٣- المرأة والشرط الإنساني: يناقش هذا العنصر دور الأمثال في تفريغ المرأة من كل محتوى إنساني، وملاحقتها بالتصفية المعنوية والجسدية.

وقد أولى هذا البحث عنايته لحركة الأمثال مع قصصها في الثقافة ، وبيان دورها وأثر سيرها، أكثر من استقصائه كل الأمثال المعُنّفة الواردة في المدونة، فعمد إلى عيّنات مناسبة يراها دالة على فعل النّسق، فكاشفها، وناقش أثرها من خلال استدعاء الأشعار والقصص والآراء المشهورة التي ارتبطت بها أو بفعلها؛ مما يدل على إسهامها في تأبيد صورة المرأة الدونية والمريبة، فهدف البحث هو كشف الأنساق الفاعلة وتعرية عنفها ذي الأثر الممتد.

إن خطاب العنف عنصر من العناصر المهمة المكونة للبنية الثقافية العربية القديمة، بالإضافة إلى خطابات أخرى قد تناقضه أو تسايره، وقد تستقل عنه؛ لهذا فقد كان البحث مشغولا بجانب من خطاب الأمثال العنيف الذي دار على المرأة، واخترق أثره حجب الزمان والمكان، وهذا لا ينفي وجود أمثال يُستشف منها أو من قصصها إيجابية في موقفها من المرأة. فدراسة (سلبية الثقافة) لا تعني بحال من الأحوال أن (الثقافة كلها سلبية)، كما أن وجود هذه السلبيات في ثقافات أخرى لا يبرر إقرارنا لها، ولا يعطل دراستها وكشف تطرفها. فالمجتمعات لا تتقدم إلا بمكاشفة سلبياتها والتخلص منها.

١. المدخل النظري

١,١ النقد الثقافي

يؤرّخ النقاد لظهور النقد الثقافي بوصفه لونًا نقديًّا مستقلًّا بتسعينات القرن الماضي[١]. ورغم ذلك، مازال، إلى حدّ هذا اليوم، مثار جدل بين الباحثين فيما إذا

١ ينظر: ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبيّ: إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا، ط٥، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٧م، ص٣٠٦.

كان حقلًا مستقلًا مكتملًا أم هو مجرّد رؤى وأفكار تتداخل ضمنها عدة نظريات. ونلمح مثل هذا التصوّر لدى آرثر أيزا برجر الذي يقدّم النقد الثقافي بصفته نشاطًا، تتداخل فيه عدة اختصاصات، ولا يمثّل مجالًا معرفيًا خاصًّا بذاته[١].

وفي مقابل هذا، ينزع عبدالله الغذامي، رائد النقد الثقافي عربيًّا، إلى تحديده بإنزاله ضمن مجال حقول اللسانيّات، عادًّا إيّاه فرعًا من فروع النقد النصوصي العام، ويؤطر مهمته بالكشف عن الأنساق ونقدها في الخطاب الثقافي[٢]، وتتلخص الإشكالية التي يدرسها في تلك التصوّرات والطبائع والأفكار القارة في اللاوعي الجمعي، آخذة شكل أنساق شديدة القوة والرسوخ والفاعلية[٣]، وبإزاء ذلك يقوم النقد الثقافي بكشفها على مستويين متلازمين[٤]:

- التعرف على هوية حُجُب تلك الأنساق، وفضح أساليبها، وآلية اشتغالها في الجذب الجماهيري.
- كشف الأنساق الثقافية نفسها، وتعريتها وتبيُّن مدى إسهامها في صياغة تصوّراتنا ورؤانا.

وقبل الوقوف على النتائج المترتبة على ذلك، يحسن بنا أن نعرّج على مفهوم النسق من حيث هو مدار اشتغالات النقد الثقافي.

يحيل النسق في دلالته الأساسية على النظام، ويشمل ذلك الانتظام في الأداء المتكرر عبر متوالية معيّنة تتسم بالانسجام بين مكوّناتها[٥]. ويسبغ النقد الثقافي على (النسق) دلالة أكثر خصوصيّة، فلكل مجتمع أنساقه المتوارثة عبر الزمن، وقد أحاطها هذا الطابع التاريخي بحصانة بالغة، ويعدّ نقدها أو مناقشتها ضربًا من المساس بالثوابت الثقافية المتواطأ على حُرمتها وقداستها، فهي بمثابة كتاب جماعي جماهيري، لا يختص بمؤلف معين، وينغرس في الخطابات[٦]. فالنسق، بحسب الغذامي، "شيء" أثبت قدرته على تحويل أي خطاب مهما كان كليًّا وإنسانيًّا إلى نصّ مجيّر لصالح النسق وحسب منطقه[٧].

ولما كانت مهمة النقد الثقافي الكشف عن هذه الأنساق فإنّه أزاح عددا من الالتزامات التي فرضها النقد الأدبي، لذلك نظر إلى النصوص من جهة كونها حاملة للنسق، ومن ثم غدت عنده أحداثًا ثقافية لا مجرد نصوص أدبية وجميلة[٨]، وهذا يعني أنه يضع الشرط الجمالي الذي احتفى به النقد الأدبي موضع ارتياب؛ من جهة كونه غطاء وثيرا أخفى تحته القبحيات الثقافية وسوّغها على حين غرّة من الأديب والمتلقي والناقد على السواء[٩].

---

١ ينظر: آرثر أيزا برجر، النقد الثقافي: تمهيد مبدئيّ للمفاهيم الرئيسيّة، ترجمة وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاويسي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م، ص٣٠، ٣١.
٢ ينظر: عبدالله الغذامي، النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ط٥، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٢م، ص٨٣.
٣ فتحي الشرماني، دينامية النسق الثقافي في القصيدة الجاهلية، إربد: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م، ص٣.
٤ ينظر: الغذامي، النقد الثقافي، ص٧٧.
٥ ينظر: نعيمة بولكعيبات،" النسق المضمر في نوادر جحا"، فصول، مجلّة النقد الأدبيّ، مج٣/٢٥، ع٩٩، ربيع ٢٠١٧، ص٤٣١.
٦ ينظر: الغذامي، النقد الثقافي، ص٧٩.
٧ ينظر: مقدمة عبدالله الغذامي على: نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، البحرين: وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطنيّ، عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص١٠.
٨ ينظر: عبدالله الغذاميّ، وعبدالنبيّ اصطيف، نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص٣٩، والنقد الثقافي، ص٧٨.
٩ ينظر: المرجع السابق، ص٥٨، ٥٩، ٨١.

ولهذا الفعل الاجتماعي الخفي لحظات تجلّ، تتمثّل في الاندفاع الجماهيري. فالجمهور لا يقبل على نصٍ ما من أجل جماليته فقط، بل لأنها تحرك أنساقا مضمرة فيه وتشدها إليه، وهذا الاندفاع لا نجده موجهًا إلى النصوص الجمالية الرسمية فقط، بل إلى غير الرسمية أيضًا كالنكت، والأغاني الشعبيّة، والأمثال. وهنا علينا أن نبحث عن الرابط بينها، وهو ما يبرهن الغذامي على أنه (النسق) بما له من فعل جمعي ضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي[١].

نخلص من هذا إلى إبراز بعض سمات النسق التي تتصل باشتغالنا، ومنها أنّ النسق مضمر، يتشكّل في اللاوعي الجمعي، ويتدثّر بالحلي والحيل البلاغية، مثلما أنه قوي وفاعل، ويستمد قوته من تمدده التاريخي والاجتماعي[٢]، وهو ما يجعله في قوّة الحقيقة لدى أصحابه. ومما يميّز النقد الثقافي أنه يتنحّى بالمؤسسة النقدية عن المصادقة على هذه الأنساق، ويبصّر الناقد إلى ذلك النمط المسترسل الذي يكرر نفسه عبر الأجيال بكيفية مراوغة. ويترتّب على هذه السمات أمر مهم يتمثّل في أن النسق الثقافي يمارس سطوته على الفاعل والضحية؛ إذ يسيطر على رؤية كل منهما للعالم، ويستطيع أن يندغم مع الزمن ويجدد آليات اشتغاله وفقًا للمتغيرات التاريخية[٣].

ويشير الغذامي إلى أن "هناك نوعًا من الجبروت الرمزي ذي طبيعة مجازية كلية...أي أنه تورية ثقافية تشكل المضمر الجمعي، ويقوم الجبروت الرمزي بدور المحرك الفاعل في الذهن الثقافي للأمة، وهو المكون الخفي لذائقتها ولأنماط تفكيرها وصياغة أنساقها المهيمنة"[٤]. ومن شأن سمات القوّة والفاعلية والخفاء أن تجعل مفهوم النسق لصيقًا بالعنف الرمزي، وهو المفهوم الثاني الذي يشكّل خلفية نظريّة لمنجزنا هذا.

٢,١ العنف والعنف الرمزي

يرتبط حقل العنف في اللغة بدلالات الشدة والخرق والإكراه، ويدخل فيه التعيير واللوم أيضًا[٥]، ولا يشذّ المفهوم الاصطلاحي عن هذه الدلالة، فالعنف "خطاب أو فعل مؤذ أو مدمّر يقوم به فرد أو جماعة ضد أخرى"[٦]، ويعرفه إبراهم الحيدري بوصفه "الاستخدام غير المشروع للقوّة الماديّة بأساليب متعددة لإلحاق الأذى بالأشخاص والجماعات وتدمير الممتلكات، ويتضمن ذلك أساليب العقاب والاغتصاب والاعتداءات المختلفة والتدخل في حريات الآخرين"[٧]. وعلى الرغم من تعدد تعريفات العنف فإنها، في المجمل، تقدّمه بما هو فعل إيذائي يلحق ضررا ما، بدرجة ما، وكيفية ما، سواء كان ذلك الأذى ماديًّا أم معنويًّا.

وقد أفضى التطور في دراسة العنف إلى استكشاف أنماط مختلفة لا تقتصر على ثنائية العنف الماديّ/ والمعنوي فحسب، بل تظهر في جوانب أخرى أيضًا، كالعنف اللفظي، والثقافي، والرمزي[٨]. وتقود غايات

١ ينظر: المرجع السابق، ص٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٤، ٨٥.
٢ ينظر: المرجع السابق، ص٧٩، ٨٢.
٣ ينظر: المرجع السابق، ص٧٢.
٤ المرجع السابق، ص٨٠.
٥ ابن منظور محمّد بن مكرم جمال الدين، لسان العرب، تحقيق أمين محمّد عبد الوهاب، ومحمّد الصادق العبيديّ، ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ومؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٩٩٩م، مادة (عنف).
٦ باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، مارس ٢٠٠٧م، ص١١.
٧ إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٥م، ص١٩.
٨ ينظر: علي أسعد وطفة، "من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي: قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي في التربية المدرسية"، مجلة شؤون اجتماعيّة، مج٢٦، ع١٠٤، شتاء ٢٠٠٩م، ص٦١.

هذه الدراسة المعنيّة بتتبع أنساق العنف المضمرة في الأمثال، بما تحمله هذه الأنساق من مواصفات التخفي والشيوع والبعد عن الرقيب، إلى تركيز النظر على العنف الرمزي تحديدًا.

يعد العنف الرمزي من المفاهيم الجوهرية التي قدمها بيير بورديو[١] في علم الاجتماع التربوي، فيعرّفه بما هو: "العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم، والذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة"[٢]. يسلّط هذا التحديد الضوء على ثلاث نقاط أساسية ومتّصلة، وهي: الخفاء (لا محسوس/ لامرئي...)، والفاعلية (يمارس)، والمرور، لا عبر الجمالي والأدبي فقط، بل كذلك بالتواصل، والوسائل المعرفية (بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة) مع أنها مظنة الحياد، والتعقّل، والعمل الواعي.

ومن ثمّ فإن هذه الوسائل تأخذ سمات تبدو تربوية خالصة ومحايدة، بينما هي ترويضية في واقعها. فإذا كان العنف في مجمله يقوم بين طرفين: جانٍ يوقعه وضحيّة تسعى إلى دفعه، فإنّ العنف الرمزي ينبني على اتحاد هذين الطرفين في تطبيقه؛ ومردّ ذلك إلى خفاء مسالكه وتجذّره في الخطابات، والتفكير، وطرق الاتصال[٣]، ويعكس هذا الاتّحاد حالة من حالات تكريس الهيمنة، بموافقة المهيمن عليهم وعبرهم، ومن ثم إضفاء الشرعية عليها بما هي جزء من منظومة القيم المتصلة بالحفاظ على النظام الاجتماعي[٤]، الأمر الذي يوفّر لها مناخ إعادة الإنتاج والديمومة.

ومن هنا فإنّ دراسة العنف الرمزي على درجة من التعقيد والأهمية في الوقت نفسه؛ "إذ يتلقى الناس أفكارا وآراء ومسلمات كأنها حقائق مطلقة وثابتة ويقبلونها بكل تلقائية وتسليم"[٥]، فيما يشكك العنف الرمزي في حياديّتها، ويفترض وجود هيمنة معينة وراء الظواهر المدروسة بوصفها عنفًا؛ وهي هيمنة لا تقوم بدور فرض القيم فحسب، بل تشريعها وجعلها حالة كونيّة طبيعية حتميّة، تصادق عليها كافة أطياف المجتمع ومؤسساته[٦]، ويتحقق ذلك بواسطة "استخدام الرموز والدلالات والمعاني للسيطرة على الآخر وفرض الهيمنة عليه "[٧].

يرى بورديو أن اللغة هي الحامل التاريخي لهذه الرموز والمعاني والتصورات والدلالات[٨]. فاللغة، بواسطة الحيل البلاغية والإقناعيّة، تمتلك قدرة على تكوين التصوّرات حول العالم أو تحويلها، أي التأثير في العالم[٩]. غير أن بورديو يؤكد على أنّ اللغة لا تقوم بهذا الدور بذاتها، وإنما بواسطة المقام الاجتماعيّ للمتكلم؛ "فليست سلطة الكلام إلا السلطة الموكولة لمن فوّض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معيّنة"[١٠]؛

---

١ عالم اجتماع فرنسي (١٩٣٠-٢٠٠٢م)، انشغل بتحليل أنماط السيطرة الاجتماعية، ومن أبرز كتبه (الهيمنة الذكورية).
٢ بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش، بيروت: مركز الوحدة العربية، ٢٠٠٩م، ص١٦.
٣ ينظر: المرجع السابق، ص١٦.
٤ ينظر: إدريس أيتلجو (٢٠١٧)، "في مواجهة العنف الرمزي ضد النساء: مساواة أم إنصاف؟ مقاربة سوسيو أنثروبولوجية"، مجلّة العلوم القانونية، ع٧، ص ١٣١.
٥ فاتن عبد الجبار الخزرجي، "العنف الرمزي"، مجلة الآداب، جامعة بغداد، ع ١٢٦، أيلول ٢٠١٨م، ص١٩٦.
٦ ينظر: بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص٢٥-٢٧.
٧ وطفة، ص٦٥.
٨ ينظر: المرجع السابق، ص٨٧.
٩ ينظر: المرجع السابق، ص٧٥.
١٠ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبدالسلام بنعبدالعالي، ط٣، الدار البيضاء: توبقال، ٢٠٠٧م، ص٥٨.

ذلك أنه يعبر عن الأبعاد الرمزية المتفق عليها لدى الجماعة التي أوكلت إليه أمر النطق[١].

ولا شكّ في أن العنف بهذا المفهوم ذو أشكال متعددة، ليس أقلّها خطرًا العنف الرمزي الموجه ضد المرأة إن لم يكن أخطرها، وذلك ما حدا ببورديو إلى أن يرى دائما في الهيمنة الذكورية والطريقة التي تُفرض وتحتمل بها وتتجشّم المثال الأكثر تعبيرًا لذلك الحضور المفارق بما هو أثر لما يسميه بالعنف الرمزي[٢].

وإذ تشتغل هذه الدراسة بكشف أنساق الثقافة عن المرأة من خلال الأمثال محلّ الدراسة، فإنها تستحضر ما للأمثال من خصوصية تجمع فيها بين الطابع التربوي المعرفي والطابع الجمالي، إضافة إلى امتداداتها التاريخية التي جعلت كثيرا من الأمثال الشعبية الخاصة بالمرأة في العصر الحالي ليست إلا امتدادًا وتنويعًا على النسق ذاته.

٣,١ الأمثال بوصفها قيمة معرفية وجمالية

يجد الناظر في توصيف دلالة كلمة (المثل) في المدونات الأدبية المختلفة حضور القيم الجمالية والمعرفية على نحو بارز. ومن شأن ذلك أن يكشف لنا عن طبيعة تلقي العرب للأمثال، والمنزلة التي تحتلها في سجلّهم الفكري واللغوي. وينص الفارابي على الوظيفة النفعية للأمثال، وهي متأتية من قُدسية الإجماع عليها. فالأمثال، على نحو ما يقول، هي: "ما تراضاه الخاصّةُ والعامّة في لفظه ومعناه، حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السراء والضراء، واستدروا به المتمنع من الدر، وتوصّلوا به إلى المطالب القصية، وتفرّجوا به عن الكرب والمكربة. وهو من أبلغ الحكمة؛ لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة"[٣]. وتتجلى الوظيفة التعليمية الوعظية في التعليل الذي أورده ابن رشيق لتسمية المثل، فقد "سُمّي مثلًا لأنه ماثل لخاطر الإنسان أبدا، يتأسى به، ويعظ ويأمر ويزجر... وقال قوم :إنما معنى المثل المثال الذي يحذى عليه، كأنه جعله مقياساً لغيره وقال بعضهم: في المثل ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه"[٤].

إنَّ الأمثال بهذا المفهوم أحداث ثقافية، بالمعنى الذي تكون فيه حاملة لقيم توجيهية وتقويمية لتجارب متداوليها، فهي "القول الوجيز المُرسل ليُعمل عليه، وحيث هي بهذه المثابة، فلا ينبغي الإخلال بمعرفتها"[٥]. ويبدو أن هذه التوصيفات ترسّخ إجماعًا ضمنيًّا يقضي بسلطة المثل التشريعية، ومن ثم فإن الوقوف عليها يجعلنا أكثر قربا من جذور بعض الأنساق الثقافية، أو مهد إذاعتها على الأقل.

٢. رحلة الوأد من عنف الاستقبال إلى تشكيل الهوية

١ ينظر: المرجع السابق، ص٥٩.

٢ بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص١٦.

٣ إسحاق بن إبراهيم الفارابي، معجم ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، القاهرة: مجمع اللغة العربية، د.ت، ج ١، ص ٧٤.

٤ أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، ج ١، ص٢٨٠.

٥ ضياء الدين نصر الله بن محمد بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، صيدا وبيروت: عصرية للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ، ج١، ص٤٢.

"دخل عَمْرو بن الْعَاصِ يَوْمًا على مُعَاوِيَة، وَعِنْده ابْنَته عَائِشَة، فَقَالَ: من هَذِه يَا أَمِير الْمُؤمنِينَ؟ فَقَالَ: هَذِه تُفَّاحة القَلْب، فَقَالَ: انبُذها عَنْك، قَالَ: وَلمَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُنَّ يلِدْنَ الْأَعْدَاء، ويقرِّبنَ البُعدَاء، ويورِّثْنَ الضَّغائن. قَالَ: لَا تَقُلْ ذَلِك يَا أَبَا عبد الله، فوَاللَّه مَا مرَّضَ المرضى، وَلَا ندب الْمَوْتَى، وَلَا أعَان على الأحزان مِثْلُهنَّ، وَإِنَّك لَواجِدٌ خَالا قد نَفعه بَنو أُخْته. فَقَالَ: يَا أَمِير الْمُؤمنِينَ قد حبَّبتهنَّ إليَّ"[١].

"قد حبَّبتهنَّ إليَّ" جملة ذات شأن في الدلالة على فعل الثقافة في قدرتها على تغييب محاسن الأنثى تغييبًا تُجهل معه مناقبها، ومعالم شخصيتها الفعلية. والمُغيَّب هنا داهية من دهاة العرب، وفطنٌ لقنٌ يعرف مصادر الكلم وموارده، ولا يعزب عن ذكائه الاجتماعي ما يفوت غيره[٢]، ومع هذا لم تبصّره فطنته ولا رباط الأبوة بمعرفة جانب من صفات البنت الإيجابية. وإذا كان هذا حاله فإن غيره كذلك من باب أولى، "فالعنف الرمزي يفرض المسلمات التي إذا انتبهنا إليها وفكرنا فيها بدت لنا غير ما هي عليه من مصداقية، وأن التسليم بها كان خطأً فادحا"[٣].

وهذا ما يفتح لنا بابا للتساؤل عن موقف الحكماء الآخرين من المرأة، فهل وقفت حكمتهم إلى جانب المرأة أم ذهلت عنها كما كانت حكمة عمرو؟ أم إنّ هذه الحكمة وُظفت لتكون ضد المرأة؟ ثم ماذا عن حكيمات العرب؟

تجعلنا هذه الحادثة نقف على مدى تمكّن الثقافة من تنميط هذا الوهم، وتبيّن لنا قوّة تواطؤ التصوّرات الجمعية على استلاب المرأة وتغييبها على نحوٍ يستوي فيه ذو اللب مع غيره، فالعنف الرمزي الذي تتوسل به الثقافة إلى استلاب الأنثى "عنف شفاف هادئ يخترق عتبة البصر فلا تقع عليه العين ولا يرى حتى من قبل ضحاياه"[٤]. وهذا ما أكّدته مفاجأة عمرو من رأي معاوية، ودهشته من حظوة البنت عنده؛ مما يؤكد قلة هذا السلوك عند الآخرين.

ومن المؤكد أن معاوية لم يتفطن إلى هذا لولا أن للمرأة عنده حضورا مختلفا بعض الشيء؛ فهو ابن هند[٥] ذات الشخصية القوية والجادة التي لا تخلو من عنفٍ، وأيضا من تفرض كثيرًا مما تشاء وترفض ما تشاء لقوة شخصيتها[٦].

ولأن العنف الرمزي، كما يقول بورديو، "لا يكمن في الضمائر المخدوعة التي يكفي تنويرها، بل في استعدادات معيّرة على بنى الهيمنة"[٧]، فإنَّ معاوية لم يجد في دفاعه عن قيمة المرأة فسحةً في صفاتها المتعارف عليها بينهم تمكنه من إبراز مكانة وجودية مستقلة لها، فجلّ ما ذكر هامشيّ، لا يضيف إلى المرأة حضورا قيميًّا يليق بها، وإنما هو بمثابة تخفيف للنفور

---

١ عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، تحسين القبيح وتقبيح الحسن، تحقيق: شاكر العاشور، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨١م، ص٦٠، ٦١.

٢ عن دهاء وفطنة عمرو بن العاص، ينظر: يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة: دار الكتب، ١٩٦٣م، ج١، ص٦٤.

٣ وطفة، ص ٧٠-٧١.

٤ وطفة، ص٧٠.

٥ عن شخصية هند وقوة حضورها، ينظر: زينب بن علي العاملية، الدر المنثور في طبقات ربّات الخدور، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد أمين ضنّاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج ٢، ص٤٠٦-٤٠٨.

٦ من أمثلة قوة حضورها الاجتماعي ومشاركتها في الأحداث: حين نادى أبو سفيان بمكة-قُبيل الفتح- أنْ أسلموا: " أَقْبَلَتْ فَأَخَذَتْ بِلِحْيَتِه، ثُمَّ نَادَتْ: يَا آلَ غَالِبٍ اقْتُلُوا الشَّيْخَ الأَحْمَقَ. قَالَ: أَرْسِلِي لِحْيَتِي، فأقسم لئن أنت لم تسلمي ليضربنّ عُنُقُكِ". ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبدالسلام التدمري، ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م، ج٢، ص٥٣٣-٥٣٤.

٧ بورديو، الهيمنة الذكورية، ص٧١.

منها، وتهدئة لمشاعر بغضهم إيّاها، وتمهيد لأدنى حدود تقبّلهم لها تقبّلَ غير منبوذ لا تقبّل مرغوب فيه، فهو من باب (تحسين القبيح) كما أدرجه الثعالبي[١]، والتحسين هنا طارئ مادامت الثقافة أقرّت قبحه. فالأمر لا يتجاوز التعزية به، لا الترحيب بوجوده فضلا عن تمنيه.

يقودنا هذا إلى تركيز الهدف لا على البحث في عنف الأمثال وقصصها التي يُتوقَّع أنها أسهمت في تخليد صورة الموءودة وحسب، بل تجاوزه إلى مساءلة ما هو أشد خفاء وتمكنا وعنفا، وهو محاولة الكشف عن دور الأمثال وقصصها في صناعة شخصية الموءودة/العار، وتنميط صورتها، ومن ثم إدانتها وتأبيد هذه الإدانة عبر اشتغالات وأدٍ يتخذ من الثقافة ومن صناعة الأوهام حول المرأة غطاء شرعيًّا له.

١,٢ الوأد حقيقة تاريخية أم مخترع ثقافي؟ أم هما معًا؟

تقرن كتب اللغة الفعل (وَأَدَ) بدفن البنت في القبر، حيث تثقل بالتُّرابِ وَهِي حَيَّة[٢]. هذا الفهم للوأد المخصوص بدفن البنت حيةً في التراب مستقر في الثقافة العربية في كتب اللغة والتاريخ والأدب وغيرها. وهو استقرار شائعٌ شيوعًا جعل بعض المفسرين يقصرون عمومية الآيات التي تحدثت عن قتل الولد عامة على البنت خاصة، وهذا وَهْمٌ نتج عن رسوخ فكرة وأد البنت في الذاكرة العربية، فلم يفصلوا بين الآيات التي تخص (الموءودة) (المدسوسة بالتراب) والآيات التي تتحدث عن قتل الولد بعامة خشية الفقر[٣].

والقرآن بيّنٌ في تفصيله. فما يخصّ القتل للفقر فقد كان الخطاب فيه بلفظة "أولادكم"، وما يخص العار والخجل من الأنثى فقد ورد بلفظة (الموءودة) أو (الأنثى)، وإنما جاء الخلط من تأويل بعض الرجال لنصوص القرآن.

وتُعدّ الأمثال أحد أهمّ مراجع مادة الوأد في التراث العربي، فقد سجلت أقدم وثيقتين جاهليتين رصدتا الوأد. وإذا كانت إحداهما "ذَنْبِي ذَنْبُ صُحْر"[٤] مدعومة بقصة وأشعار تؤكد جاهليتها، فإن الأخرى "أَضَلُّ مِنْ مَؤْءُدَةٍ"[٥] –التي لم يظهر ارتباطها المباشر بالقصة المصاحبة لها– يُؤرِّخ لها أصلُ مادتها اللغوية صلتَها بالجاهلية؛ فنصوص الأمثال لا تصاغ في عصور لاحقة، وإنما هي وليدة عصرها، ونتاج مناسبتها، والوأد جاهلي النسب. وهناك وثيقة ثالثة "دَفْنُ البنات منَ المكْرُمَات"[٦]، أوردتها بعض كتب الأمثال دون أن تذكر لها مناسبة أو قصة[٧]، لكن مادتها اللغوية المباشرة التي تَعُدّ دفن البنات منقبة تقرّبها إلى الجاهلية، خاصة أن اللغويين يستعينون بهذا المثل على تأكيد لغة من لغات العرب؛ حكاها قطرب والفراء: "دفن البناه من المكرماه"[٨]، وهي من لغات طيْء "يبدلون تاء الجمع هاء إذا وقفوا عليها، إلحاقًا لها بتاء المفرد"[٩].

١ الثعالبي، تحسين القبيح وتقبيح الحسن، ص ٦٠-٦٣.
٢ محمّد مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧١م، ج٩، مادة (وأد).
٣ على سبيل المثال، ينظر: محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ج ٣، ص ٥١٥.
٤ محمود بن عمر الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ج ٢، ص٨٦-٨٧.
٥ أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محيي الدين عبدالحميد، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥م، ج١، ص٤٢٤.
٦ المرجع السابق، ج١، ص١٣٤.
٧ توهم الخوارزمي حين عدَّ المثل مولدًا، فلم ينتبه إلى استعانة النحاة به. ينظر: محمد بن العباس الخوارزمي، الأمثال المولدة، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٤هـ، ص ١٠٩.
٨ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٩٨م، ج٢، ص ٨١٨.
٩ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٤، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١م، ج١٦، ص٢١١.

حينما نتحدّث عن الوأد من حيث واقعيته التاريخية، فإنّ علينا أن نفرّق بين نصّ المثل الذي قدّمها والقصص التي ترافقه، فإذا كان المَثَلُ في مأمنٍ من التحريف، غالبا، لقدرته على الحفاظ على ثبات صيغته التي تكون عاملا من عوامل سيرورته، فإن هذا لا ينطبق على القصص التي يوردها مدونو الأمثال؛ إذ تتعرض هذه الأخيرة لضروبٍ من الزيادة والبتر والوضع، وليس أدلّ على ذلك من اضطراب الروايات الخاصة بالحادثة الواحدة وتعددها. ونصوص المرويات المصاحبة للأمثال عمومًا ينتسب كثيرٌ منها إلى العصر الذي دُوِّنت فيه أو قُبيله أكثر من انتسابها إلى حادثة المثل وإلى عصره، ومن خلال هذه الحكايات يمكن للثقافة المدوِّنة أن تفرض وجهة نظرها على المثل، فتُعدِّله ليوافق إيديولوجيتها، خاصة أن حبكة القصص المثيرة تكتسب حضورًا طاغيا يساعد رؤيتها على أن تتحرك دون أن تمنح متلقيها فرصة المراجعة والمساءلة، وهذا ما يسري على قصص أمثال الوأد أيضًا، وسيأتي إيضاحه في مواضع لاحقة من هذا البحث.

ويبدو أن هذا الإشكال المتعلق بصناعة القصص هو الذي أفضى بمرزوق بن تنباك إلى تفنيد حادثة الوأد. فالناظر في مجمل المناقشة التي أثارها في مسألة الوأد يجد أنها تنطلق في أساسها من التشكيك في المرويات التي قدّمتها، سواء على مستوى المضمون أو على مستوى الأسانيد[١]، ولسنا ننازعه في أن كثيرا من هذه المرويات مصنوع. غير أن هذه النتيجة لا تفضي بالضرورة إلى ما انتهى إلى تقريرِه من نفي الوأد بالمعنى الذي اشتهر عند المفسرين وفي الثقافة العربية.

وقد اتكأ في زعزعة استقرار حادثة الوأد على فرضية ذهنية متوهّمة عن أنّ (الموءودة) لفظة غير مستقرة المعنى ولا حاضرة في ذهن معاصريها، ونقول (متوهّمة)؛ لأننا لا نعثر لديه على مستند علمي يقوم على أساسه عدم استقرار هذا المعنى عندهم، وأدلة النفي يجب أن تكون بقوّة أدلة الوجود.

ومرد ذلك إلى أنه لم يفرق بين وظيفة النصوص التوثيقية الواضحة، والنصوص السردية المرافقة التي تدخل فيها الصناعة والخيالات الشعبية[٢]، وقد انتبه جواد علي إلى أن بعض ما جاء في هذه الحكايات، ومنها حكاية أن قيس بن عاصم أول من وأد من العرب "دعوى من الدعاوى المألوفة عن أهل الأخبار، وقصة من القصص الذي كانوا يضعونه أحيانًا حين يقفون عند أمر غريب عليهم، ليس لهم علم به، فكانوا يوجدون قصصًا في تفسيره وتعليله...والوأد عند العرب أقدم منه، وربما يعود إلى ما قبل الميلاد"[٣]، وهذا ما يُفهم من إشارة الميداني التي ألمح فيها إلى أن قيسًا محيي هذه السنة لا مبتدعها[٤]. ولنا عودة إلى صناعة القصص ووظيفتها الثقافية في تأبيد نماذج معيّنة

١ينظر: مرزوق بن تنباك، الوأد عند العرب بين الوهم والحقيقة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م، ص٥.

٢ مناقشة آراء ابن تنباك تحتاج إلى بحث مستقل، خاصة أنه أخضع النصوص الشرعية لوجهة نظره الخاصة، سواء التي تتحدث عن موقف الثقافة من الأنثى، أو التي تتحدث عن الموءودة. ينظر: ابن تنباك، ص ١٠٨- ١١٢، وص ١٤٣- ١٤٨، وص ١٤٩-١٦٨.

٣ جواد علي، المفصل، ج٩، ص٩١-٩٢

٤ يقول الميداني: "وبصنيع قيس بن عاصم وإحيائه هذه السُّنَّةَ نزل القرآن في ذم وأد البنات". ينظر: الميداني، ج١، ص٤٢٥.

وأسطرتها على نحو تموّه فيه الحدود بين ما هو واقعي وما هو مصنوع في موضع لاحق من هذه الدراسة. غير أن ما يمكن الإشارة إليه هنا هو أنه في حين يلحّ القدماء والمعاصرون على رد الوأد إلى عاملي الفقر أو الخوف من العار نتيجة السبي فإن قصص الأمثال التي تتحدث عن وأد البنات، تحديدا، لا تشير إلا إلى العامل الثاني[١]، كما أن المرأة في هذه القصص لا تجبر، وإنما تختار العار بمحض إرادتها بتفضيلها السابي على أهلها[٢].

ويظل هناك سؤالٌ غائبٌ في هذه القضية: إذا كان الوأد مخترعًا شعوبيًّا، وتهمة تمسّ قيمة العرب في صميم ما يأنفون من مسّه، فلندع المدونين القدامى، ونتساءل: لماذا لم نسمع صوتًا عربيًّا غاضبًا من هذه التهمة على امتداد التاريخ العربي، بينما سمعنا أصواتا عربية لم تؤكد فكرة وقوع الوأد وحسب، وإنما أكدت وجاهة وقوعها ؟ وهذا ما سنناقشه عند البحتري وأبي العلاء المعري، فالإجابة عن هذا السؤال جزء من شواغل هذه الدراسة.

٢,٢ اشتغالات الوأد

"بُشّر الأحنف بابنةٍ فبكى، فقيل له في ذلك، فقال: وكيف لا تأخذني العبرة وهي عورة، هديّتُها سرقة، وسلاحها البكاء، ومهنؤها لغيري"[٣].

الأحنف بن قيس رمز الحلم، والقول السديد، والسلوك العاقل في عصره، يضطرب وينهار ويبكي!

حينما تساق قصةً باسم وجيهٍ حكيم من حلماء العرب، فإننا أمام حادثة لا تمسّ شخصية فرديّة، بل تمثّل صوت الحكمة وَفْقَ منظور الجماعة. فالأحنف هو نموذجهم الفائق في ضبط الانفعالات، يلوذون به ويتعلمون منه هذا تعلمًا[٤]. ولا شكّ في أن بكاء مثله لا يكون إلا لأمرٍ جلل، وهو الذي ورث الحلمَ عن شيخه قيس بن عاصم الذي لم تذرف دمعته ولم يفك حبوته حين نعى إليه ابنُ أخيه قتلَ ابنه على يديه. فحلّ هذه الأزمة وهو في غاية ثباته وتماسكه[٥]، لكنه كما تقول القصص دفن بناته بنتا بنتًا بتهمة العار ولم يملك انفعالاته.

وبهذا يُلقي وجودُ المولودة الأنثى الرجلَ، مهما بلغت حكمته، في أزمة إحساسٍ بالعار تجعله شديد الحماسة إلى وأدها والتخلص منها بأيّ صورة كانت، بل إن الحكمة تتطلب منه ذلك، والتباس هذه الممارسة بأعلام الحكمة لا ينطوي على تشريع لهذه الممارسة فحسب، وإنما تشريعها بوصفها منقبة من المكرمات. الأحنف حين لم تُمَكّنه الرواية من دفن ابنته حيةً كفعل شيخه (رمز الحلم والحكمة) أبكته[٦]؛ ولذا فالقصة التي لم تقض بدفنها بالتراب قضت بوأدها ثقافيا، وهي النظرة التي لا يمكن أن تفصل بين فكرتين أساسيتين عن

١ أشارت الأمثال إلى الوأد بسبب الفقر عن الولد الذكر في المثل (أكفَرُ مِنْ نَاشِرَة). ينظر: الميداني، ج٢، ص١٧٠.

٢ ينظر: محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجة الأثري، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٣، ص٤٣.

٣ الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠هـ، ج١، ص٣٩٧.

٤ يتأسون به، ويقرون له بهذا، ويخاطبونه بمثل: " يَا أَبَا بَحْرٍ، مَا رَأَيْنَا رَجُلًا أَشَدَّ أَنَاةً مِنْكَ!". ينظر: أحمد بن حنبل، الزهد، وضع حواشيه: محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ص١٩١.

٥ ينظر: أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق: عبدالمجيد الترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ج٢، ص١٦٣.

٦ كثيرٌ مما يُروَى عن الأحنف بن قيس ذو صبغة إسلامية، وقد حرّم الإسلام الوأد.

المرأة، هما: المرأة عورة/عار- المرأة هشة. وثالثةٌ تُوارى لاعتبارات قيمية، ربما تكون أهمّ من السابقتين، وهي أن البنت نبتة غريبة، وعضو غير منتج (مهنؤها لغيري). ويبدو الرجل العربي في هذا نفعيًّا إلى الحد الذي يحدد فيه قيمة الكائنات من حوله بحسب ما يصبّ في مصلحته منها، وهذا ما يجعلهم يخففون أسَى والد البنت بتهنئته بتكثيرها لماله من خلال مهرها[١].

هذا التصور، سواء كانت قصصه واقعية أم مصنوعة، ناتج عن فكرة راسخة عن هشاشة هذا الكائن؛ وهي فكرة قديمة قدم الثقافة نفسها، يؤكدها المعنى اللغوي للفظة (أنثى)، وهو أول وأْدٍ مورس على المرأة والتبس بها فصار وسمًا يحدد ملامحها، ومعنىً سُجِنَتْ داخل علامتي تنصيصه، ولم يعد باستطاعتها الخروج منه أو عليه إلا حين تخرج من إهاب هويتها، فقد "زعم ابن الأَعرابي أَن المرأَة...سميت أُنثى لِلينها. قال ابن سيده: فأَصْلُ هذا الباب على قوله: إنما هو الأَنيثُ الذي هو اللَّيّن"[٢]. والأَنِيثُ "ما كان من الحَديد غيرَ ذَكَر...وسيفٌ أنيث: ليس بقاطِع. وسيفٌ مِئْناثٌ...إذا كانت حَدِيدتُه لَيّنة"[٣]. فالأنوثة لا تقف عند الضعف وعدم الفاعلية، بل تتجاوز ذلك إلى أن تكون عدوى ضارة تصيب السيف فيكلّ ولا يقطع، وتخدش الذكر فيفقد فاعليته ويضعف، ولا تنال المرأة في الثقافة درجة الكمال إلا بعد أن تتمثّل الأنوثة المصنوعة/الهشاشة، مثلما يقابلها الرجل الذي لا يبلغ غاية الرجولة إلا باتصافه بكمال الذكورة/الفحولة، فيقال: "هذه امرأَة أنثى إذا مُدِحَتْ بأَنها كاملة من النساء، كما يقال: رجل ذَكَر إذا وُصِفَ بالكمال"[٤]. ولا يوصف بـ(رجلٍ ذكر) إلا مَنْ "كان قويًا شجاعًا أَنِفًا أَبِيًّا. ومطر ذَكَرٌ: شديدٌ وابِلٌ... وقَوْلٌ ذَكَرٌ: صُلْبٌ مَتِين. وشعر ذَكَرٌ: فَحْلٌ"[٥]، فالقوة والفاعلية قسيم الذكورة، وليس من حق الأنوثة الاقتراب منهما أو التطلع إليهما، لكنها تُمنح تصريح الانتماء المؤقت حين تكون وعاءً لإنتاج هذه الذكورة، فتنال لحظتها شرف الوصف، فيقال: "أَذْكَرَتِ المرأَةُ... فَهِيَ مُذْكِرٌ: وَلَدَتْ ذَكَراً. وَفِي الدُّعَاءِ للحُبْلَى: أَذْكَرَتْ وأَيْسَرَتْ أَي وَلَدَتْ ذَكَراً ويُسِّرَ عَلَيْهَا. وامرأَة مُذْكِرٌ: وَلَدَتْ ذَكَراً، فإِذا كَانَ ذَلِكَ لَهَا عَادَةً فَهِيَ مِذْكارٌ"[٦]. ويسوء حظ المرأة حين تكون رحمها وعاء للأنوثة، فتُشهّر بها الأمثال، ويقال: " مَشِيْمَةٌ تَحْمِلُها مِئْنَاثٌ"[٧]، فيتجاوز المثل الإساءة المباشرة للمئناث إلى تخليدها مضربًا سلبيًّا "للرجل لا يُسَرُّ به أحد، ولا يُرجى منه خير"[٨]. وعَقْدُ التشبيه في العربية يلزمه أن وجه الشبه في المُشبَّه به أقوى، وهذا يقتضي أن قوة رداءتها وسلبيتها وانعدام جدواها اقتضت عقد المقارنة بين هذا المنفيّ من الرجولة، المسخ، عديم الجدوى، وسقط المتاع الذي "لا يُسَرُّ به أحد، ولا يُرْجَى منه خير" وبينها، لتُنَكّل به هذه المقارنة، وتجعل المتراخي من

١ المثل " هَنِيئاً لَكَ النَّافِجَةُ". الميداني، ج٢، ص٤٠٥.
٢ ابن منظور، مادة (أنث).
٣ المرجع نفسه.
٤ المرجع نفسه.
٥ المرجع السابق، مادة (ذكر).
٦ المرجع نفسه.
٧ الميداني، ج٢، ص ٣١٦. المَشِيمة: ما يكون فيه الوَلَدُ في الرحم، والمئناث: التي من عادتها أن تلد الإناث.
٨ المرجع نفسه.

الرجال يتدارك نفسه ويتعظ؛ كي لا يقع في فخ هذا العَقْد المجازي المهين.

ويباكر المجتمع العربي القديم بالدعوات الخالصة ليلة الزواج إلى ألا يكون بين نسل المتزوجَيْنِ أنثى: "بالرِّفاءِ والبَنِيْنَ"[١]، ولأمرٍ لا يتعلق بهواجس قبول الدعوة ينصّون على إسماع البنات كلمات الطرد والنفي والكراهية علانية، وكأنما يتلذذ المُهنِّئ والمُهنَّأ حين يخرجان من إجمال المثل السابق إلى تفصيل المثل: " بالرِّفاءِ والثّبَات، والبَنِيْنَ لا البَنَات"[٢]، وعلى الرغم من اشتهار نهي الرسول –صلى الله عليه وسلم– عن هذه الصيغ؛ لأنها "من عمل الجاهلية"[٣]، فقد ظلَّ القوم يعملون بها، وتعمل فيهم، كغيرها من النصوص الجاهلية التي بقيت مخاتلة فاعلة. وحضورها ليس مُنْبَتًّا عن أثرها السلوكي، فكل منهما يستدعي الآخر ضمن نسقٍ يعضد بعضه بعضًا ويكثف اشتغالاته فارّا من رقابة الدين بمختلف الحيل.

وحين لا يتحقق دعاء الذكورة للحبلى (أَذْكَرَتْ وأَيْسَرَتْ) تستقبل الأمثال نتاج (المشيمة التي تحملها المئناث) بالتعزية لا التهنئة، وفي أحسن الحالات تكون التهنئة بمكاسب المولودة المادية لا بشخصها: "هَنِيئاً لَكَ النَّافِجَةُ"[٤]. فهذه كانت تقال إذا وُلِدَت لأحدهم بنت، ومعناها هنيئًا لك "المعظمة لمالك، لأنك تأخذ مهرها فتضمه إلى مالك فينتفج"[٥]. وفي هذا المثل "مواساة للرجل المصاب بولادة بنت، كما يحمل، في الوقت عينه، تسويغا نفسيا وعقليا يسهم في مساعدته في احتمال هذا الأمر. وتضاعيف هذه التهنئة تتسم بمفارقة حادة، وهي أن البنت –من خلال تركيب المثل– عنصر طارئ غريب، غير منصهر في الذات المجتمعية الأبوية"[٦].

وليس هناك أبين تجليةً، ولا أبلغ عبارةً في تصوير أسى العربي وحسّه بالفضيحة، ولا أكثر كشفًا لحضور صورة المرأة العار في تصوره من الآية الكريمة: ﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (٥٨) يَتَوارى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرابِ أَلا ساءَ مَا يَحْكُمُونَ**(٥٩)﴾[٧].

وليست دراسة الأمثال بقصد كشف ما هو أبعد في التصوير والإبانة من هذه الآية التي قدَّمتْ العربيَّ في صورة مليئة بشعور الذل والخجل، يندر أن يظهر بها، وهو الممتلئ مكابرةً وعنفوانًا، ومَنْ لا يتردد مِن بذل حياته مقابل ألا يُذَلَّ. وطبيعيٌّ أن نجد شيئا من هذه الصورة القاتمة في ثقافتهم وأدبهم، كما أنه ليس من غاية هذه الورقة إدانة عصرٍ وسياقات مختلفة، وإنما هدفها كشف صور الوأد الثقافي المختلفة التي تشتغل عبر الأمثال وقصصها، وتمرّ بخفية ومكر، تحت غطاء اللغة والعادة والإلف، وبعضها يتوارى خلف حجابٍ نسقيٍّ تاريخي فرض حضوره فتمكن –بمساعدة من قوة البلاغة وسيرورة المثل ودهشة القصّ وكثرة المماثل له من أشعار وحكايات وأقوال سائرة– من الرسوخ وإقناع المُمَثَّلين بواقعية تمثيلاتهم، مثلما أقنع

١ المرجع السابق، ج١، ص ١٠٠. وهي لا تزال مستعملة.
٢ المرجع السابق، ج١، ص ١٠١
٣ محمد ناصر الدين الألباني، آداب الزفاف في السنة المطهرة، عمّان: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٢م، ص١٧٥.
٤ الميداني ج٢، ص ٤٠٥.
٥ المرجع نفسه. ينتفج: يرتفع ويكثر.
٦ محمد توفيق أبو علي، صورة العادات والتقاليد والقيم الجاهلية في كتب الأمثال العربية، ط٢، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠١م، ص ٧٢.
٧ سورة النحل، الآيتان ٥٨، ٥٩.

رعية الخطاب بهذا الوهم. وأخطر ما في هذه القضية أنها تلبست بالدين، واستعارت قائليها من حقله، وزيفّت نسبها إليه، واخترعت أصلا جديدا يفرض التسليم بها دون مناقشة، وفي عَمَى ثقافي يذهل متقبليها عن التنبّه لما ينادّها وينقضها من صريح القرآن، فابن عبدربه لا يتأخر في أن ينقل أن رسول الله –صلّى الله عليه وسلم– حين عُزّي بابنته رقية، قال: "الحمد لله. دفن البنات من المكرمات"[١]. وليس ابن عبد ربه، وحده، من صيّر هذا المثل الوائِدَ حديثًا نبويًّا، بل نجد بعض من دوّنوا لحياة الصحابة من العلماء الذين يُظنّ فيهم التحري يضعونه في مدوناتهم[٢]، دون أن يتفطنوا إلى مخالفته لمنهج الإسلام ولسَمْتِ النبي، صلى الله عليه وسلم. ولاشك في أن هيمنة هذا النسق وقدرته على التحرك، وبقاء سلطته أسبابٌ هيّأت لهذه الغفلة العامة، ولغياب حسّ الصدمة أمام عنف هذه النصوص المباينة للشرع[٣].

ولعل هذه السلطة التنويمية هي التي جعلت ابنَ عبد ربه يردف النصّ المنسوب –زيفا– إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– بخطابِ أعرابيٍّ يحمل صيغًا مماثلة دون أن ينتبه إلى المسافة بين الخطابين، ونصّه: " ماتت ابنة لبعض ملوك كندة، فوضع بين يديه بدرة من الذهب، وقال: مَنْ أَبْلَغَ في التعزية فهي له! فدخل عليه أعرابيّ فقال: أعظم الله أجر الملك! كفيت المؤنة! وسترت العورة! ونعم الصهر القبر! فقال له الملك: أبلغت وأوجزت. وأعطاه البدرة"[٤].

أما الأماسيّ، فبعد عدّه المثل الجاهليّ[٥] حديثًا نبويًّا عزّزَ فكرته بواحدٍ من الأمثال[٦] التي عزّى بها الأعرابيُّ الملكَ الكندي، ونسبه إلى أحد الصحابة في تعزية بابنة للنبي–صلى الله عليه وسلّم– مضفيًا على فكرته طابعًا قداسيًّا؛ حيث زعم أن رسول الله– صلّى الله عليه وسلّم– تَبَسَّمَ وقال: "هذه التعزية التي عزّى بها جبريل، عليه السّلام"[٧].

والمَثَلُ: "نِعْمَ الصِّهْرُ القَبْرُ"[٨] الذي يزعمون أن التعزية به وافقت تعزية الملائكة مُعْرِقٌ في أعْرَابيته، ومادّته وثيقة الصلة بالوأد وبفكر الجاهلية "قَالَ ابنُ سِيدَه: ورُبّمَا كَنَوْا بالصِّهْرِ عَن (القَبْرِ)؛ لأَنهم كَانُوا يَئِدُون البَنَاتِ، فيدْفِنُونَهُنّ، فيقُولُونَ: زَوَّجْنَاهُن من القَبْرِ، ثمّ استُعْمل هذا اللَّفْظُ فِي الإِسلام، فَقيل: نِعْمَ الصِّهْرُ القَبْرُ، وَقيل: إِنّمَا هذا على المَثَل، أَي الَّذِي يَقُوم مَقَام الصِّهْرِ"[٩].

تثبيت فكرة الرغبة بـ(وأد الأنثى) عبر المقدَّس: (نسبة القول إلى النبي –صلى الله عليه وسلم، في الأولى،

---

١ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص ١٤٥-١٤٦.
٢ ينظر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م، ج٤، ص١٤٣، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩٨م، ج٦، ص١٩٧.
٣ ولكثرة نسبته إلى النبي-صلى الله عليه وسلم- اضطر العلماء إلى بيان وضعه. ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٩٩٦م، ج٢، ص٣٦٤.
٤ ابن عبدربه، العقد الفريد، ج٣، ص١٤٦.
٥ "دَفْنُ البنات منَ المَكْرُمَات".
٦ "فنعمَ الصهرُ القبر". ينظر: محمد بن علي الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٢٦٦.
٧ محمد بن قاسم الأماسي، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، حلب: دار القلم العربي، ١٤٢٣هـ، ص ٤٤١.
٨ الحسن بن مسعود اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، ومحمد الأخضر، الدار البيضاء: الشركة الجديدة - دار الثقافة، ١٩٨١م، ج ٢، ص ٢٤٠.
٩ الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٣م، مادة (صهر).

وتبسمه للثانية، ومجيء جبريل بها- وجبريل لا ينطق عن الهوى- ولا يقول إلا ما يرضي الله)، وعبر إقراره من النخبة الثقافية الرسمية: (رضى الملك عن القائل، وتكريمه بالجائزة، ثم احتفاء المدونين من نخبة مثقفي العرب القدماء به) تتحرك في اتجاه واحد تشاؤه الثقافة ويباركه أهلها، فصناعة تَبَسُّمِ -جبريل عليه السلام- لفكرة الوأد، في صياغته الجديدة، وُلِدَتْ من رحم الثقافة المؤمنة بفكرة مواراة البنت، وهي التي أدرك من خلالها الأعرابي أن نيل مكافأة الملك الكندي لا تكون إلا بدغدغة هذه المشاعر ومحاباتها.

والحق أن المدونات العربية القديمة تفيض بهذا النسق الوائد؛ لأنه نسقٌ غير منبت النسب الثقافي، ومن السهل أن يقرن المُدوِّن القديم الرؤية المَثَلِيَّة ذات النزعة الجاهلية المتطرفة ضد البنت: "نعم الختن القبر... تَقْدِيمُ الْحُرَمِ مِنَ النَّعَمِ"[١] برؤية الفرزدق[٢] في زوجته:

وَأَهْوَنُ مَفْقودٍ إذا المَوتُ نالَــهُ عَلى المَرْءِ مِنْ أَصْحابِهِ مَنْ تَقَنَّعا"[٣].

فالفرزدق الذي استجاب لمن تشفّعت بقبر جده، هو ذاته الذي ندد ببكاء جرير على زوجته، ورأى في ذلك عارًا وفضيحة، وطالب المخلص لزوجته، المعتدّ بقيمتها، بالصمت والخجل من خطيئته[٤]، بينما تيقن هو من سلامة موقفه حين أعلن هوان زوجته المتوفاة التي اختزل وجودها كله في روادفها المرتجة:

وَأَهْوَنُ رُزْءٍ لِامرِئٍ غَيْرِ عاجزٍ رَزِيَّةُ مُرْتَــجِّ الرَّوادِفِ أَفْرَعــا[٥]

ورأي الفرزدق[٦] في هذه الميتة الرخيصة هو رأي أسلافه في الموءودة. وموقفه مِنْ فَقْدِ زوجته الحافظة نفسها ورؤيته لها لا يختلفان عن رؤية مُرَّة الأسديّ وموقفه من زوجته الخائنة "وأهْوِنْ بها مَفْقُودَةً حين تُفْقَدُ"[٧]، فالمرأة خائنة وإن لم تخن، وعارٌ وإن لم تُسْبَ، فليست قضية الفرزدق خيفةَ سَبيٍ ينال المرأة في مجتمع أمويٍّ يعيش في حماية دولة ذات سطوة، وإنما المشكلة أبعد وأعمق. ورأي الفرزدق هو رأي الثقافة الذي نجده صريحا مرَّةً، ومتواريا مرارا كما في الرواية التالية: "حضر المنصور جنازة بنت عمّه وجلس وهو متألّم، فأقبل أبو دلامة وجلس عنده، فقال له المنصور: ويحك ما أعددت لهذا المكان؟ -وأشار إلى القبر- فقال: ابنة عمّ أمير المؤمنين. فضحك حتى استلقى على قفاه"[٨].

فبناء على رأي الثقافة الذي أوجزه شاعرها الفرزدق، لا يجد المحزون على موت المرأة حرجا من أن يضحك خلال مأتمها حتى يستلقي على قفاه، فالضحكة ليست هي الطارئة على هذه المناسبة، وإنما ألمُ المحزون

---

١ الأماسي، ص ٤٤٢. ونصُّ المثل في الميداني، ج ١، ص ١٣٤: "تَقْدِيمُ الْحُرَمِ مِنَ النَّعَم".

٢ حين يجمع المدونون بين الأقوال الجاهلية التي ندّدَ بها الإسلام وبين رؤية شاعر إسلامي كالفرزدق، فهذا يعني اتصال الرؤية الجاهلية وفرضها قيمها على المجتمع والشاعر والمؤلف، دون ملاحظة من قبل صانعي الخطاب ومستقبليه.

٣ الأماسي، ص ٤٤٢.

٤ لَولا الحَياءُ لَعادني اسْتِعبارُ...الأبيات. ينظر: أبو عبيدة معمر بن المثنّى، شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق محمّد إبراهيم حوّر، ووليد محمود خالص، أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافيّ، ١٩٩٤م، ج٣، ص٩٦١.

٥ أبو عبيدة، ج ٣، ص ٩٤١.

٦ قالوا عن الفرزدق: "لولا شعره لذهب ثلث لغة العرب". ينظر: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط - تركي بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م، ج ٢٧، ص ٢٢٥.

٧ الميداني، ج ١، ص ٢٤٢. هذا شطر بيت لمُرَّة الأسدي في زوجته بعد أن قتلها أثناء ضبطه له وهي تخونه، كما تقول الرواية.

٨ الأماسي، ص ٤٤٢.

على امرأةٍ هو الطارئ، والخليفة لا يجهل ردود أبي دلامة، فهو لم يسأله في هذه اللحظة إلا من أجل يضحك إلى أن يستلقي، أو يستغرب[١] في ضحكه – كما تقول رواية أخرى– وكأنما شعر بالخجل من ألمٍ في غير محله، فلا يليق بالمنصور أن يحزن على امرأة! ولو حزن فسيجد من يجرؤ عليه فيعنفه على عار دموعه، ويذكره بفضيحته[٢]، ولن يشفع له سلطانه ولا مقامه، فهو الذي أخلَّ بمقام الفحولة حين بكى امرأة حقّها أن تُوْءَد، وهذا ما تُسجِّل تفاصيله قصيدة البحتري التي يفترض أنها جاءت تعزيةً لآل حُمَيْد الطوسي، بينما هي في واقعها قصيدة تقريع وتعنيف [٣]:

أَتُبَكّـي مَنْ لا يُنازِلُ بالسَّـيْـ فِ مُشِيْحًا[٤] ولا يَهُزُّ اللِّـوَاءَ؟
والفَتَى مَنْ رَأَى القُبورَ لِمَا طـا فَ بِهِ مِنْ بناتِه أكْـفاءَ
لَسْنَ مِنْ زِيْنَةِ الحياةِ كَعَدِّ الـ ـلهِ مِنْها الأموالَ والأبنَـاءَ
قَدْ وَلَدْنَ الأَعْـدَاءَ قِـدْمًا وورَّثْـ ـنَ التِّلادَ[٥] الأقاصيَ البُـعَدَاءَ
لَمْ يَئِدْ[٦] كُثْرَهُـنَّ قَيْسُ تَمِيـ ـمٍ عيْلَةً بَلْ حَمَيَّةً وإِبَـاءَ
وتَغَشَّـى مُهَلْهِلَ الذُّلُّ فيـهنْـ ـنَ وَقَدْ أُعْطِيَ الأَدِيْمَ حِـبَاءَ[٧]
ولَعَمْـرِي ما العَجْزُ عِنْـدَيَ إلا أَنْ تَبِيْتَ الرِّجَالُ تَبْكِي النِّـساءَ[٨]

ليس البحتري، وحده، مَنْ جارَ على صورةِ المرأة، ولا على التشنيع بالمرثية، فقد عدَّ ابن عبد ربه هذا التعنيف رثاءً، وجاء شارح الديوان ليشاركه وَهَمَ الرثاء والتعزية، فقال: "وهو يكثر من الإشارات الدينية تصبيرا للمنكوبين من آل حميد"[٩]، وتقبَّل ذوو المتوفاة القصيدة دون تبرُّمٍ منها، بل ربما وقع منهم كلام الشاعر موقع الحظوة.

اختصر البحتري في هذه القصيدة رؤية الثقافة السلبية للمرأة، ولم تضق عليه صفات ذمّها كما تضيق صفات المديح، حسب رأي ابن رشيق[١٠]. وهو هنا لم يرْثِ ابنة هذا الشريف وإنما أشبعها شتمًا، ومعها ذمَّ جنس النساء، وحملهنَّ جرائم التاريخ، وبرر وجاهة وأد قيس بن عاصم لهنّ، وأكّد أنه لم يدفنهنَّ خشية الفقر، وإنما لأنهن عار، ولم يضبط الشاعر انفعالاته أمام مفاجأته ببكاء آل حُمَيْد على نسائهم/العار، فأساء إليهم دون أن ينتبه! بل ربما كان منتبها وعامدًا؛ لأنهم فعلوا ما لا يليق بسادةٍ مثلهم فعله.

إن جرأة البحتري على إهانة المرأة، وحشد المأثورات والأدلة التي تنفي قيمتها، في تأبين فقيدةٍ يبكي أهلها حزنا عليها، لم يأت وليدة صدفة ولا لحظة تهور، فالشاعر لم يخش غضب محمد بن حميد الطوسي؛ لأنه يدرك أن القوم يشاركونه الرؤية نفسها، ويتقاسمون معه أفكاره عنها التي غابت عنهم تلك اللحظة، فذكّرهم

١ محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، ج١، ص٩٩. واستغرب في الضحك: أكثر منه.
٢ مثلما فعل الفرزدق حين عنف جريرًا لمجرد أن فكّر –على خجل ومضاضة- أن يستعبر باكيا حين فقد زوجته، فرأى الفرزدق ذلك نقيصة يستغلها في هجاء خصمه:
وَرَثَيْتَها وَفَضَحْـتَها في قَبْرِها ما مِثْـلُ ذلِكَ تَفْـعَلُ الأَخْـيارُ.
ينظر: أبو عبيدة، ج٣، ص٩٨٤.
٣ الوليد بن عبيدالله البحتري، الديوان، شرحه وعلق عليه: محمد التونجي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م، ج ١، ص١١-١٢.
٤ مشيحا: مُعرضا مُتَكَرَّها. اللواء: الراية.
٥ التلاد: مفردها التالد، وهو القديم. وعكسه طارف.
٦ وأدَ يئدُ: دفن حية. العيلة: الافتقار؛ من العيال.
٧ يشير إلى قصة تزويج المهلهل ابنته لمعاوية بن عمر، فمهره جلودا. الأديم: الجلد. الحباء: العطاء.
٨ من العجز والتقصير أن يندب الرجال نساءهم الميتات.
٩ ديوان البحتري، هامش رقم ١٧، ص١٢
١٠ يقول ابن رشيق: "أشد الرثاء صعوبة على الشاعر أن يرثي طفلا أو امرأة؛ لضيق الكلام عليه فيهما، وقلة الصفات" ينظر: ابن رشيق، العمدة، ج٢، ص١٥٤.

بها، وسرد لهم الأحداث التي تؤكد سقوط قيمة النساء، وأنهن، كما تختصر أبياته، مجلبة للعار وعديمات الفاعلية والقيمة، مستثمرا في ذمه/تعزيته المثل العربي "نعم الصهر القبر"[١].

بدأ الشاعر قصيدته عاتبا على الدهر لفعله بآل حميد الذكور، ثم انقلب هادرا، فنقل العتاب من الدهر إلى الطوسي نفسه حين ضلَّ فبكى (مَنْ لا ينازل بالسيف)، وعاتبه عتابا مليئا بالتقريع (كما يفيد تضعيف الفعل: أَتُبَكِّي)، مستعينًا بالاستفهام الخارج عن معناه إلى التوبيخ الموارَى بغلاف المحبة والغيرة.

التوبيخ جاء في عدة مواضع بدأت بـ(وسَفَاهًا أَنْ يَجْزَعَ الحُرُّ)؛ حيث لم يراع مقام المخاطَب الجازع؛ لأن المخاطَب تنازل عن مقامه كله حين بكى امرأة، ولولا هذا التنازل لكان في الألفاظ مندوحة، وفي العتاب ما هو أقل من صدمة (سفاها) التي لا تُطلق إلا على أراذل القوم وأنكرهم فعالا لسائد أخلاق المجتمع، فالسفه "هو نقيض الحلم، وهو الجهل... والسفيه الخفيف العقل، والسفه في الأصل: الخفة والطيش"[٢]، وكأن هذا الجزع الذي شاهده البحتري ضرب من ضروب فقدان الحلم/العقل، فأراد أن يردّ الطوسيَّ إلى نفسه بعنف الخطاب، ثم جلّى موضع توبيخه الثاني عبر الاستفهام الإنكاري (أَتُبَكِّي) مُذكِّرًا هذا الغافل بأن (الفتى) الممتلئ نبلا من سار على هدى آبائه، فرأى خير أصهاره القبر، وختم القصيدة بتوبيخ ثالثٍ مشوبٍ بتعنيفٍ شديد، يُحَمِّل الطوسي تهمة العجز والضعف والانهيار ومفارقة سنن الرجولة مستعينا بكل قواه، من قَسَم ونفي واستثناء، ليصدم مخاطَبه رجاء إفاقته وإعادته إلى مملكة الفحولة التي تليق بمثله:

ولَعَمْرِي ما العَجْزُ عِنْدَيَ إلا أَنْ تَبِيْتَ الرِّجَالُ تَبْكِي النِّساءَ.

لا يُمثِّل البحتري الهادر، هنا، نفسه، وإنما يتكلم بلسان الثقافة، ولم يشذ أو ينفرد بقوله، ولهذا لم تغضب منه رعية الخطاب على الرغم من أن المخاطَب سيد متنفذ ذو قيمة وقائد إسلامي كبير، وليس مثله من يُجْرأ عليه بالقول، أو يمسّ جانبه، لكن الشاعر، في نظر ثقافة ذلك العصر، كان مُصِيبًا ومُلهَمًا، ووافقت رسالته هذه النسق الذي أخفق في تطبيق مبادئه تلك اللحظة ذلك القائد الفذ، فسفه وطاش واضطر الشاعر إلى أن يقوم بمهمة المحب الذي ردّ رشده إليه.

وهذا دليل على أن تصورات الثقافة الجاهلية بقيت حيةً، وأن مؤسسات الوأد من مثيل (خير الأصهار القبر) نسق فاعل في أزهى عصور الحضارة والدولة العربية، ويعدّ تطبيقه من رؤية وسلوك (الفتى) الحرّ، حسب البحتري، وحين يضلّ يجد من يذكره. فالأنثى لا تتجاوز في تصورات النسقيين أن تكون "متاعًا، فَقْده عند تلفه/ موته يكون: "أهون رزءٍ...". والبكاء على المرأة مثلبة، وخدش للحياء"[٣]. والمرأة التي تُبْكَى نشاز في تاريخ النساء، يُقدَّم لها مبررات من قبيل:

ولَوْ كَانَ النِّسَاءُ كَمِثْلِ هَذِي لَفُضِّلَتِ النِّسَاءُ عَلَى الرِّجَالِ[٤]

١ اليوسي، ج ٢، ص ٢٤٠.
٢ ابن منظور، مادة (سفه).
٣ منى الرويلي، التصورات المجازية في شعر النقائض في العصر الأموي: مقاربة لسانية عرفانية، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة الحدود الشمالية، ١٤٣٩ه، ص ٩٢.
٤ أبو البقاء العكبري، شرح ديوان المتنبي المسمى (التبيان في شرح الديوان)، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: مصطفى السقا وآخرون، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج ٣، ص ١٨.

ويُعْتَذَرُ مبكرا عن التباس الفهم، فيُؤَكّد أنها ليست مثل سائر الإناث اللواتي حقهن الوأد:

ولَيْسَتْ كالإِنَاثِ ولا اللَّوَاتِي تُعَدُّ لَها القُبُورُ مِنَ الحِجَالِ[١]

"يقول: ليست من النساء اللواتي تكون القبور سترا لهن، ويُعَدُّ موتهن كرامة، لأنها كاملة الخصال، شريفة الخلال، ليس لها نقص النساء الذي يحتاج إلى الستر بالقبر. وهذا كأنه من الخبر دفن البنات من المكرمات"[٢]. ومثلما يشرح أبو العلاء فكرة الوأد عند المتنبي يخلد وجاهة تفعيل هذه المنقبة/ المكرمة في شعره:

ودفنٌ والحَوادثُ فاجِعاتٌ لإحْدَاهُنَّ إحدى المَكْرُماتِ[٣].

هذا الضخّ الذي تتخم به أسماع الناشئة منذ أن تطلّ على الحياة يُزيّف لها شخصيةً لم تولد بها، ويؤنسن في تصورها العنف الموجه إليها، ويُدرّبها على أن تؤمن يقينًا، قبل أن تقبل تطبيقًا، بأنها عضوٌ غريب غير مرغوب فيه، وبأنها عار يجب التخلص منه، إنه وأدٌ ينتزع منها كل مشاعر الإنسان وقدراته، ويربيها على هذا تربيةَ إقناع، وأخطر أنواع العنف المنتهك للذات ذلك الذي يستطيع أن يقنع الإنسان بعدم جدواه، والذي "يبدو بديهيا، ويفرض نفسه على الضحية والجلاد والقاضي، ويقول عن نفسه: إنه ليس عنفا..."[٤].

وإذا كان وأد الجسد قد توقف بما فرضه الإسلام من تشديدٍ في حرمة قتل النفس البشرية وتنديد بالوأد، وتفاجأ المجتمع بوجهة نظر الدين المختلفة إلى المرأة كما في الحديث الشريف الصحيح "النِّسَاءُ شَقَائِقُ الأَقْوَامِ"[٥] التي فهمها العلماء المحققون على أنها تعني "أنهن مثيلات الرجال إلا ما استثناه الشارع، كالإرث والشهادة..."[٦]، فإن النسق الوائد ظل فاعلا ونشطًا وماكرًا، فلم ينشغل بتشريع الوأد فقط، بل بتسويغه أيضًا، وقد كان المخيال الجنسي من أبرز وسائل تبرير التربص بالأنثى، والقلق من وجودها. وهذا ما سنأتي على تفصيله في المحور التالي.

٣. الأنوثة والارتياب: المخيال الجنسي وتسويغ الوأد

"إن كان الحديثُ حقًّا في أصل مخرَجِه، فكفاك بالفِيْلِ معرفةً ومكيدةً، وإن كان باطلا، فإنهم لم يَنْحَلُوا الفِيْلَ هذه النِّحْلَة دون غيره من الدوابِّ، إلا وفيه عندهم ما يحتمل ذلك ويليق به"[٧].

بهذا التسويغ تحدث الجاحظ عن قصة تدبيرِ الفيل- بفطنة عجيبة تستبعد من عالم الحيوان- مصرعَ سائسه الذي جار عليه. وتنبُّهُ الجاحظ إلى التباس هذه النِّحْلة بمواصفات مُتوَقَّعَة في الفيل ملاحظة دقيقة لا يتفطن لها إلا مثل أبي عثمان. والأمر لا ينجرّ، هنا، عن واقعة الوأد وحسب، وإنما عن صناعة قصصها التي

---

١ المرجع السابق، ج٣، ص١٦.

٢ أحمد بن عبد الله المعري، معجز أحمد (شرح لديوان المتنبي)، المكتبة الشاملة، ص ٢٢١.

٣ أحمد بن عبدالله المعري، شرح اللزوميات، تحقيق: سيد حامد وآخرون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت، ج١، ص٢٧٧.

٤ وطفة، ص ٧١.

٥ الميداني، ج١، ص٢٩. ولم يشر إلى أنها حديث نبويّ، مع أنه في أكثر من موضع نسب أقوالا للعرب إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم. ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ج١، ص٣٤٧.

٦ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، الرياض: دار القاسم، د.ت، ج ٢٥، ص ٣٧٢.

٧ عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م، ج٧، ص٢٢٩.

توافق تصورات محتملة عن المرأة عند رعية الخطاب ومستهلكيه، وفي ذلك ما يكشف عن حالة من الرغبة في الوأد أكثر حضورا وأشد أثرا من واقعة الوأد ذاتها، كما تبيّن ذلك النصوص المتدافعة، سواء تلك المعبرة عن كونه أمنية، أو تلك التي اشتغلت على مواراة المرأة عبر دفن إمكاناتها وعقلها وتأكيد هشاشتها وإلصاق العار بها، ولا يكون ذلك ممكنًا وفاعلًا وممتدًّا إلا من خلال صناعة المسوغات التي تضمن قبول الجماعة له وتسليمها به تسليمًا يؤهلها لإعادة إنتاجه عبر الزمن والدفاع عن وجاهته، ويأتي ذلك، فيما بدا لنا، من خلال أمرين متلازمين، وهما: صياغة نموذج المرأة الهشة وتعميمه، والمصادقة على هذه الصياغة بوصفها واقعًا تقره الثقافة وتشرّع تدابيرها تجاهه.

١,٣ المرأة الهشة (النموذج الوضمي[١])

إن الاستعداد النفسي الذي تتقبل فيه الثقافة العربية القصص المُشوّهة للمرأة، وتقوم بصناعة أخرى مماثلة، ينتج عن فكرة راسخة بهشاشة هذا الكائن وضعف إرادته قبل ضعف جسده. ولعل تجسيد هذا التصور أوضح ما يكون في المثل/ الحكمة : " إنَّ النِّسَاءَ لَحْمٌ عَلَى وَضَمْ"[٢]. ولنتعرف على عنف هذا المثل وأثره في بناء شخصية المرأة وفي تصوراتهم لها، لابدّ أن نتأمل نظرة اللغة والثقافة إليه: " قَالَ الأَصمعي الوَضَمُ الْخَشَبَةُ أَوِ الْبَارِيَةُ الَّتِي يوضعُ عَلَيْهَا اللحمُ، يَقُولُ: فهنَّ فِي الضَّعْفِ مِثْلُ ذَلِكَ اللحمِ لَا يمتنعُ مِنْ أَحد إِلَّا أَن يُذَبَّ عَنْهُ ويُدْفَعَ؛ قَالَ أَبو مَنْصُورٍ: إِنَّمَا خَصَّ اللحمَ الَّذِي عَلَى الوَضَم وشبَّه النساءَ بِهِ لأَن مِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ فِي بَادِيَتِهَا إِذَا نُحر بعيرٌ لِجَمَاعَةِ الْحَيِّ يَقْتَسِمُونَهُ أَنْ يَقْلَعُوا شَجَرًا كَثِيرًا، ويوضمَ بعضُه عَلَى بَعْضٍ، ويُعَضَّى اللحمُ ويوضعَ عَلَيْهِ، ثُمَّ يُلْقى لحمُه عَنْ عُراقِه ويُقَطَّع عَلَى الوَضَمِ هَبْراً للقَسْمِ، وتُؤَجَّج نارٌ، فَإِذَا سقطَ جَمْرُها اشْتَوى مَنْ شاءَ مِنَ الْحَيِّ شِواءَةً بَعْدَ أُخرى عَلَى جَمْرِ النَّارِ، لَا يُمْنع أَحدٌ مِنْ ذَلِكَ، فَإِذَا وَقعَت فِيهِ المَقاسِمُ وحازَ كلُّ شَريكٍ فِي الجَزورِ مَقْسِمَه حَوَّله عَنِ الوَضَمِ إِلَى بيتِه وَلَمْ يَعْرض لَهُ أَحد، فشبَّه النساءَ وقلَّةَ امتِناعِهِنَّ عَلَى طُلَّابِهِنَّ بِاللَّحْمِ مَا دَامَ عَلَى الوَضَمِ"[٣].

ويبدو من هذا التقديم أننا أمام جمل مكثفة الدلالة:

• " فهنَّ فِي الضَّعْفِ مِثْلُ ذَلِكَ اللحمِ لَا يمتنعُ مِنْ أَحدٍ إِلَّا أَن يُذَبَّ عَنْهُ".

• " فإذا... حازَ كلُّ شَريكٍ مَقْسِمَه حَوَّله عَنِ الوَضَمِ إِلَى بيتِه وَلَمْ يَعْرض لَهُ أَحد".

• " فشبَّه النساءَ وقلَّةَ امتِناعِهِنَّ عَلَى طُلَّابِهِنَّ بِاللَّحْمِ مَا دَامَ عَلَى الوَضَمِ".

تتركز رؤية العربيّ القديم للمرأة –حسب المثل– في كونها كائنًا سلبيًّا رخيصًا مُتَاحًا، هشًّا معروضًا، جسدًا محضًا، لا يملك أيّ مقاومة من أي نوع، فليس في طباعه صفة الإرادة، وضعفه لا ينبع من تكوينه الجسدي وإنما النفسي أيضا، فهو –بفطرته– مُهيّأ للفاحشة. ومن هنا فَمَنْ يُظَنُّ خروجها عن هذا النمط تهبها اللغة أعلى الصفات "مَنِيعَةٌ، مُتَمَنِّعَةٌ: لَا تُؤَاتِي على فاحِشَةِ"[٤]؛ لأنها تفوقت على نفسها، وخرجت على تكوينها الرخو. وينتقل القلق من خلال هذه المقولات من الخوف على الأنثى من الخطر الخارجي الذي

١ نسبة إلى (وضم) من المثل (إنما النساء لحم على وضم) الميداني، ج١، ص١٩. وأقصد به النموذج الهش السلبي الـمُتَّهم.
٢ الميداني، ج١، ص١٩.
٣ ابن منظور، مادة (وضم).
٤ المرجع السابق، مادة (منع).

كانت تفرضه ظروف عصورٍ بعينها إلى خوفٍ من هشاشةٍ داخلية، لا يمنعها من رغباتها إلا سطوة الرقيب.

وكي تصبح الصورة راسخة في هذه المقولات المُؤسِّسة تقوم الثقافة بتزييف نسبة القول إلى شخصيات اعتبارية[١] رغبة " في استثمار كل ما هو متاح من أجل تعزيز مواقفها واعتقاداتها، سواء كان هذا المتاح سندًا دينيًّا أم علميًّا"[٢]، ومن ثمَّ يشتغل المثل المدعوم عبر منافذ مختلفة، مؤديا دوره المرسوم له، فنجد أثره في الخطاب الديني٣، مثلما نجد قناعة الشاعر فيه تصل حدّ التسليم المطلق بصدقيته، فتبث الرعب في حياته، ويتمنى موت صغيرته، ويضحي الوأد ههنا، بعد حظره دينيًّا، ذا صبغة جديدة تعتمد الكلمة وعاء لها بدلا من أوعية القبور[٤]:

أُحاذِرُ الفَقْرَ يوْماً أنْ يُلِمَّ بهـــا فيَهْتِكَ السِّتْرَ عن لَحْمٍ على وَضَمِ

تَهْوَى حَياتي وأَهْوَى مَوْتَهَا شَفَقاً والمَوْتُ أَكْرَمُ نَزَّالٍ على الحُـرَمِ

لا يقف عنف هذه الأمثال التي تنتهك وجود الموءودة الاجتماعي (لا جسدها) عند هزّ ثقة المرأة بنفسها، وتشكيكها في قدراتها، وإنما يُصوّرها حقًّا عامًّا لا يتحقق حفظه إلا في ظلّ رقابة صارمة عليه[٥]. وضخُّ نموذج المرأة القابلة للانحراف والمنحرفة وتعميمه أنتجا صورة نمطية للنساء. فقد كثف هذا الخطاب اشتغاله على صناعة هذه الصور وترويجها، فصارت من الكثرة والانتظام بمكانٍ يكاد يغيب معه النقد والمساءلة. وبمجرد أن يشعر النسق بشكوك بعض رعية الخطاب في نسجه يبدأ بالتنبيه الذي يصل مستوى التقريع، وربما الطعن في بصيرة المتشكك أو المتوقع تشككه؛ لأنه "جاهل مغرور" كما يقول حُجْر بن الحارث[٦].

٢,٣ تعميم الصورة من خلال رموز الحكمة

تشترك كثير من الأمثال وقصصها في بناء صورة المرأة العار التي لا يمنعها مانع داخلي ولا خارجي من الوصول إلى إشباع شهواتها المحظورة، وقد تعمل القصة على هدم المثل إن خالف وجهة النظر السائدة، فتنسج له حكاية تُقوّض مراده، وذلك ما نجده في أصل المَثَل: "ذَنْبِي ذَنْبُ صُخْر"[٧] الذي يقوم على موقف إيجابي من المرأة، وحسٍّ إنصافيّ يشارك (صُخْر) مأساة مظلمتها؛ وهو استشعار جميل لا يرِدُ كثيرا في الأمثال القديمة الموجهة إلى المرأة أو عنها، كما يضمر نقدا حادًّا تجاه ظالمها عبر التشهير بظلمه، ومن خلال ربط كل ظالمٍ بموقفه. وله قصةٌ تحكي حَسَد الذكور وتنافسهم البشع، وتُوجِّه اللوم إلى أعلى نماذجهم الجاهلية (لقمان الحكيم) الذي حسد ابنه (لُقَيْم) وتهور في قتل ابنته المحسنة له (صُخْر)، وكأنما تنتقد العقل العربي المندفع ممثلا برمز الضبط والهدوء (لقمان)[٨]، لكن النسق يأبى إلا أن يتحرك،

١ ينظر: الميداني، ج١، ص١٩.
٢ نادر كاظم، ص١٧٤.
٣ ينظر: أحمد بن محمد بن تيمية، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمعه ورتبه: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ، ١٤١٨هـ، ج٥، ص٨٢.
٤ أحمد بن محمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين، وعبدالسلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، ج١، ص٢٨٣.
٥ ينظر: دعاء بنت رضا سراج علاف، صورة المرأة في الأمثال العربية حتى نهاية القرن الخامس، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة الملك عبدالعزيز، ٢٠٠٨م، ص٨٣.
٦ ينظر: الميداني، ج٢، ص٢٤٥.
٧ الزمخشري، المستقصى، ج٢، ص٨٦.
٨ تنظر القصة في: الميداني، ج٢، ص٢٦٤، المثل "مَا لِي ذَنْبٌ إلاَ ذَنْبُ صَخْرٍ".

فينقل المثل –عبر قصة تبدو صناعتها– من إنصاف المرأة إلى اتهامها، ومن الوقوف معها إلى إدانة كل جنسها، وكأنما يثأر من منتج المثل الأول، مُقوِّضًا مبدأه الطارئ على الثقافة. ويشترك عدد من كتب الأمثال والأدب والتاريخ في إيراد القصة المباينة لمذهب المثل، فتذكر "أن نساء لقمان خُنَّهُ فقتلهن ولقيته ابنته صُحْر فقال: وأنت أيضاً امرأة! فقتلها"[١]. وتسجل الروايات تفاصيل هذه الخيانة؛ إذ يتزوّج لقمان المرأةَ فتخونه، فتزوَّج صغيرةً لم تعرف الرجال، فنقر لها مغارًا في جبل، وجعل له سلاسل يصعد إليها فيها، فإذا نزل أزالها، فمرَّ بها رجل من العمالقة فرآها فوقعت في قلبه، واحتال مع بعض قومه، فصعد إليها واستجابت له، وبقي فترةَ سفرِ لقمان يعاشرها، واكتشف لقمان خيانة امرأته من خلال نخامة في سقف المغارة، فرمى بها من ذروة الجبل فتقطعت قطعًا، وانحدر مغضبًا يطلب القوم، فلقيته ابنته صُحْر، فقالت: ما لي أراك يا أبة مغضبًا؟ فقال: وأنت أيضًا من النساء، فضربها فقتلها[٢]. وعُدَّ لقمان بهذا الفعل أول الوائدين العرب[٣]، فلِمَ أُستُحْضِرَ دون غيره في هذه القصة التي يصعب اكتشاف الجناية فيها؟ ولماذا رأى النسق أن يُسجَّلَ فضح أشد الخيانات غموضًا على يديه، وأن يَسنَّ (الحكيم) مشروع الوأد التاريخي؟

إن مشروعا تأريخيا خطيرا كهذا –يرتكز مبرره على تهمه خيانة النساء الاختيارية لا سبيهنَّ القسري– لا يُمْكن أن يُقَرّ ما لم يكن مباركا برؤية صاحب القدرات الخارقة، ومَنْ "بالغوا في حكمته وفي علمه حتى زعم أنه كان يدرك من الأشياء ما يعجز عن إدراكه الإنسان السويّ"[٤]، فهو –على اشتباه الآثار وخفائها– "يعرف أثر الذَّرَّة الأنثى من الذكر على الصَّفا الأيَرّ"[٥]، وقد أعطاه الله " مالم يعط غيره من الناس... حاسة مائة رجل..."[٦]، وهو كذلك صاحب خبرة، فقد بلغ عُمرَ سبعة أَنسر، عاش كل نسر منها ثمانين عاما، وكان أطول الناس عمرا في العالم بعد الخضر، وهو من بقية عاد الأولى[٧]. من هنا فهو الأجدر –من وجهة نظر النسق الثقافي– في تثبيت إدانة المرأة، وإقرار مشروعية وأدها؛ لأنه لا يُرَاجع ولا يُناقَش فيما يقره، بموجب مجموع قدراته الخارقة وحكمته المتناهية وإدراكه لما لا يدركه غيره، وقد اقتضت صناعة القصة أن تكون هذه الشخصية المؤسطرة بطلتها، بل، أيضا، بطلة حكايات أخرى تدين المرأة وتثبت جرائمها الجنسية، وتُؤصِّل الخيانة في طباعها.

ليس مهما اختلافهم في أصل شخصيته وخلطهم فيها[٨]، ولا وجاهة إشارة ابن سلام إلى انقطاع أخبار عاد[٩]، مادام أن الجماعة العربية تحتفي بكل ما ينسب

١ عبدالله بن عبدالعزيز البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق إحسان عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م، ص ٣٨٦. وينظر: الزمخشري، المستقصى، ج ٢، ص ٨٦-٨٧.

٢ يوسف بن قِزْأُوغلي (سبط ابن الجوزي)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق وتعليق: محمد بركات، وآخرون، دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م، ج ١، ص ٣٥٥.

٣ ينظر: أحمد الحوفي، المرأة في الشعر الجاهلي، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت، ص ٢٩٥-٢٩٦.

٤ جواد علي، ج ١، ص ٣١٨.

٥ عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعاني الكبير في أبيات المعاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م، ج ٣، ص ١١٩٣.

٦ عبد الملك بن هشام الحميري، التيجَان في مُلوك حِمْيَر، تحقيق: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، ١٣٤٧هـ، ص ٧٨.

٧ سهل بن محمد السجستاني، المعمرون والوصايا، موقع الشاملة، ص١، وينظر: عبدالقادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط ٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م، ج٤، ص٨.

٨ مرة يرونه من عاد، وأخرى يرون أنه لقمان الذي نزل فيه القرآن، وثالثة يعدونه من أقيال حمير. ينظر: جواد علي، ج ١، ص ٣١٤-٣٢١.

٩ محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني، د.ت، ج ١، ص ٨.

إلى لقمان التاريخي، وتُعظِّم شأنه[١]، وتطمئن إلى وجوده حين ترغب في ترسيخ أفكارها التي يسهل أن تسندها إليه، فتضمن قبول الجمهور بها دون تحرٍّ. لكن هل هذا يخوله قتل ابنته البريئة لمجرد أنه حكيم وخارق؟ أم إنّ حكمة هذا المُلَهم غابت، هنا، كغياب حكمة غيره حينما يتعلق الأمر بالمرأة؟ أم حكمته هي من قادته إلى هذا السلوك، وأن هناك ما يستحق التأمل وإعادة النظر في القصة، مما تفطّن له وغاب عن غيره؟

يبادرنا الجاحظ بالاعتذار الذكيّ لوجاهة ما فعل لقمان بزوجته وابنته فيقول: "وكان قد ابْتُلي بأنّ أخته كانت مُحْمِقَة[٢]، وكذلك كان زوجها، فقالت لإحدى نساء لقمان: هذه ليلة طُهْري وهي ليلتك، فدعيني أنام في مَضجَعكِ، فإنّ لقمان رجل مُنْجِب[٣]، فعسى أن يقع عليّ فأنجب. فوقع على أخته فحملت بلُقَيْم"[٤]، وفيها أرسل لقمان المثل: "هذَا حِرٌ مَعْرُوفٌ"[٥]

ولم يكتفِ أبو عثمان بسرد تواطؤ الأخت مع الزوجة في خيانة رباطَي الأُخُوّة والزواج، وإنما انتقى قصة (خيانة الزوجة) من بين قصتي المثل (ذَنْبُ صُحْر) المتضادتين، ودعمها بأشعار العرب التي تشير إلى المثل، وأغفل ذكر الأخرى، ليثبت القصة المنتقاة ويمحو القصة المباينة، ثم إنه بادر بهذه القصة قُرَّاء كتابه (الحيوان) في الصفحات الأولى، ومن شأن مثل هذا الصنيع أن يغرس هذه الفكرة في ذهن قارئ الكتاب مُقدَّمًا، ويثبتها ليأنس بما بعدها دون أن يُنْكَر ما سيرد في سفره الضخم من إشارات إلى شبقية المرأة وضعف مقاومتها، فصُحْرُ لم تقتل- وهي البريئة- إلا ببصيرة أبيها بأنها ستخون.

أمَّا الحكيم، فلم يتعجّل وأد بقية نسائه حين خانته امرأة تلو أخرى، فلعل خطايا من ارتكبن الخيانة ليست نتاج طبعٍ أصيل في جنس النساء، وأنها قد تكون أخطاء خاصة بهن تحكمها ظروفٌ خارجية، فأرجأ حُكمَه، وقرر أن يمنح فرصة أخرى لأخرى.

والنسق القاصّ بقدرته على إجادة صناعة الحكايات التي تُوثّق تطبيع خيانة المرأة، أحكم محاصرة ضحاياه منذ أن وَضَع أصل نصّ القصة المزيّف حبكةً ونسبةً، وتطور الأصل؛ حيث تعاون المدونون العرب على تكملة النص القصير الذي ورد في كتب الأمثال بإضافات لها قيمتها في إدانة جنس المرأة، وهذا يدل على أن هناك اشتغالا واعيًا تضمره الحكايات، وتهدف إليه، فذكروا مواصفات خاصة لتلك المرأة التي منحها لقمان الفرصة، وهي:

أ-اختيارها من (مِنًى) [٦]، فهي مولودة في مكان طاهر مقدس.

ب-كونها (صغيرة)[٧] لم تؤثر فيها تنشئة النساء، ربّاها على يده بعد أن عزلها عن كل المؤثرات حولها.

ج-إحاطتها بالموانع المادية الحصينة التي لا يمكن اختراقها- ولا (تُرام) على رأي امرئ القيس- على

١ عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٨٤.
٢ المرأة التي تلد الحمقى.
٣ ينسل النجباء.
٤ الجاحظ، الحيوان، ج ١، ص ٢١-٢٢.
٥ الميداني، ج ٢، ص ٣٩٨.
٦ عبدالرحمن بن علي الجوزي، ذم الهوى، تحقيق خالد بن عبداللطيف العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م، ص ٣٤٩.
٧ محمد بن الحسن بن دريد، تعليق من أمالي ابن دريد، تحقيق: السيد مصطفى السنوسي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤م، ص ١٠٧.

اختلاف في الروايات بين من يقول إنه أسكنها في جبل شاهق[١]، أو أنه نقر لها نقرة في سفح الجبل تصعب معه الحركة[٢]، أو أنه جعلها في أعلى بيت شاهق بابه في الأسفل[٣].

د- تكثيف الموانع، فمثلما منع عنها المؤثرات الحسية والثقافية منع أيضا المؤثرات الصوتية عنها، فالنّساء -حسب بعض المدونات العربية- "أسرع شيءٍ ذهاب قلوبٍ إلى النّغمة الحسنة، فإن كان معه حسن وجهٍ برئت المرأة من الله إنْ لم تحتل في صرف قلبه إليها، ويصير الزّوج قوّادًا"[٤]، ولهذا فقد: جَعَلَ لقمان "خَيْطًا فِي جُلْجُلٍ فَإِذَا جَاءَ مَنْ يُرِيدُهُ حَرَّكَ الْجُلْجُلَ لِئَلا تَسْمَعَ امْرَأَتُهُ كَلامَ رَجُلٍ"[٥].

وعلى الرغم من كل هذه الحواجز النفسية، الطبيعية، الثقافية، فإنها خانته مع أول فرصة سنحت لها. فالخيانة في النساء -كما تقدمها الروايات المتعاضدة- تركيبٌ في أصل خَلْقهنّ، فلا يردهنَّ رادٌّ داخلي ولا خارجي عن شهواتهن، ولهذا حُقَّ فيهن الموت، وقد كانت العبارة الأثيرة عند المدونين العرب: (وأنت امرأة)، أو (ألست امرأة؟) التي نطق بها موطن الحكمة والمعرفة والإلهام (لقمان) بمثابة مرسومٍ حكيم يقضي بالتخلص من النساء، وهو ما أجاب به قومه حين سألوه بعد الحادثة: لِمَ قتلتها؟ فقال: " إِنَّهَا مِنَ النِّسَاءِ"[٦]. كان قرار لقمان في الوأد، على المستوى الشخصي، مُقَرًّا منه قبل ملحمة القتل، فقد طلب منه قومه -لأنه مِنْ أَشَدِّهم وَأَجْلَدِهِمْ- أن يتزوَّجَ فَيبَقَى مَنْ نَسْلِه فِي عَادٍ، فَقَالَ: "إِنِّي أَكْرَهُ النِّسَاءَ، فَلَمْ يَزَالُوا بِهِ..."[٧]، وبعد الإلحاح تراجع عن قراره، فتزوج بتدبير خاص لصيانة الزوجة. لكن كل ذلك لم يُجْدِ، فهذا طبع أصيلٌ في المرأة وليس مكتسبا كما تقضي الأحداث في نسجها ونسبتها، مما يؤكد وَهنَ المثل الذي سَهُلَ على النسق تقويضه[٨]، وبهذا فإن (صُحْر) تستحق القتل/الوأد حسب ما أملاه عقل الحكيم المتأمل العارف بما وراء الحُجُب، ومُحِيَتْ وجهة نظرِ مثلٍ قائله مجهول، ورؤيته طارئة.

بنية هذه القصة القائمة على تشييد الحواجز حول المرأة ثم اختراق المرأة لها وإشباعها رغباتها الشهوانية وثيقة النسب بامرأة الصندوق التي وردت في (ألف ليلة وليلة)، فـ"شاه زمان"، و"شهريار" حين غادرا مملكتهما، بسبب خيانة زوجتيهما، وجدا في طريقهما عفريتًا ضخمًا يحمل فوق رأسه صندوقا أخرج منه علبة، وخرجت من العلبة صبية فاتنة، ثم وضع العفريت رأسه على ركبتها ونام، وحين رأتهما الصبية طلبت منهما، تحت التهديد، أن يضاجعاها، وبعد ذلك أخذت خاتميهما لتضمها إلى خمسمائة وسبعين خاتما قبلها علامات على من ضاجعوها في غفلة من العفريت، مع أنه وضعها حين اختطفها في علبة داخل صندوق، ورمى على الصندوق سبعة أقفال، وجعلها في قاع بحرٍ متلاطم الأمواج، وحين سمع الملكان هذا قالا: "إذا كان هذا عفريتا وجرى له أعظم مما جرى لنا، فهذا

١ المرجع السابق، ص ٣٤٩.
٢ ابن الجوزي، ذم الهوى، ص ٣٥٠.
٣ المرجع السابق، ص ٣٤٩.
٤ محمد بن قيم الجوزية، أخبار النساء، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٢م، ص ٩٧.
٥ ابن الجوزي، ذم الهوى، ص ٣٤٩.
٦ المرجع السابق، ص ٣٥٠.
٧ المرجع السابق، ص ٣٤٩.
٨ محتوى القصة نَسِخَ المثل " ذَنْبُ صُحْر"، فمن قرأ حبكة هذه القصة سيجد أن صُحْر تستحق الوأد، فهي فرد من جنس مطبوع بالخيانة.

شيء يسلينا"[١]. وإذا كانت "امرأة الصندوق ذات الدافع الجنسي الشره ليست نادرة في الأدب العربي... (وإنما) شائعة... بصورة متكررة تعكس خيالات الذكر وهمومه"[٢]، فإنها أشد التصاقا بقصة هذا المثل من غيره، فالموانع المكثفة حول المرأة في القصتين مشتركة، والصفات الخارقة بين لقمان والعفريت متشابهة، وقدرة الصبيتين-وهما في مقتبل العمر وضعف الخبرة-على تجاوز العوائق المحيطة بهما واحدة، واصطياد برهة إغفاءة العفريت، هي اصطياد برهة سفر لقمان. وليس هذا أهم ما يقارب بين الحكايتين، بل هما يشتركان في النتيجة، فكما كانت امرأة لقمان المحاطة بالسياجات سببًا في وأد (صُحْر) لأنها من جنس النساء، كانت امرأة الصندوق وراء قيام "شهريار" بوأد بنات مملكته، بعد أن أدرك، كما أدرك لقمان، أن جنس النساء فاسدٌ في أصل تركيبته. وكتاب (ألف ليلة وليلة) في حكايته الإطارية، وفي كثير من قصصه، يقوم -كما تقوم الأمثال- على تبرير الوأد وترسيخ ثقافته، ويتوهم من يظن أنّ "شهرزاد" شخص امرأة وأنّ الكتاب مدونة أنثوية، فمؤسسة "شهريار" مشابهة للمؤسسة الثقافية الجاهلية التي كانت تؤمن بالوأد الجسدي وبعد منعها من تنفيذه اشتغلت على ترسيخ مشروع الوأد الثقافي. و"شهرزاد" نسقٌ ثقافي أكثر منه شخصية واقعية، وهو نسق عمل عملا مضمرًا، خلال ثلاث سنوات، على تأبيد دونية الأنثى، وتطبيع الأنوثة المصنوعة بكل سلبياتها، ومن ثم إقرار الوأد بمستوييه، وبعد ثلاث سنوات من عمله المنتظم قدّم النسخة النهائية لمشروعه في حسم قتل الأنثى من خلال إنجاب ثلاثة ذكور للقاتل المغتصب.

وكما لاحق "شهريار" المرأة من خلال تصفيتها الجسدية، ومن ثم الثقافية، فقد قام لقمان المُختلَق بتصفية النساء تصفية جسدية، كما مرّ بنا، وكما سيمرّ في أمثال قادمة، وكذلك وأدها ثقافيا من خلال حكمته القولية المضادة للمرأة، والتي تحظى بقبول جماهيري واسع في بيئة الخطاب.

وقد قصدنا التفصيل في قصة المثل السابق، لنبيّن طرق عمل الثقافة في صناعة نموذج المرأة الوضميّ، وشبكة التفاعلات التي تتعاون في هذا التصنيع، وتشرف على إدارة هذه البرمجة، وما تحيط به نفسها من مصداقية توهم بقطعية هذه المنسوجات. فالرواية أحيطت بقداسة مكان التوثيق والنقل[٣]. ولهذه الزيادة قيمتها. وتتنوّع سبل التمكين التي يُحاط به هذا الضرب من القصص المصنوع، فإن لم تسنده الثقافة بسندٍ مقدس دعمته بالحكم والشعر والأمثال، فابن قيم الجوزية يروي قصة لعبدالله بن يزيد الحنفي الذي كان غيورًا فتزوج امرأة، وخرج بها إلى بعض البوادي فابتنى لها قصراً وسكن به وأقام معها مدّةً، ومع تنحيه وانفراده خانته فقتلها، ودعم القصة ببيتين، وعلَّق ابن قيم الجوزية على ذلك بقوله: " وعلم أنّ النّساء لا حفظ

---

١ ألف ليلة وليلة، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ج ١، ص ٥.

٢ سمر عطار وجيرهارد فيشر، "فوضى الجنس، التحرر، الخضوع"، ترجمة أنيسة أبو النصر، مجلة فصول، مج ١٢،ع ٤، ١٩٩٤م، ص ١٣٥.

٣ السرّاج، أحد رواة القصة، يذكر أنه لقي القضاعي الذي أخذ منه الرواية بِمَدِينَةِ الرَّسُولِ _صلى الله عليه وسلم_ ولهذه الزيادة قيمتها ههنا. ابن الجوزي، ذم الهوى، ص ٣٥٠.

لهنّ، وآلى على نفسه أنّه لا يتزوّج امرأةً أبداً. وترك قصره وعاد إلى منزله"[١]. هذه القصة صورة لقصة تحصين امرأة لقمان ولموقف لقمان في رفض الزواج وفي العقاب، ويلاحظ أن غيرة الزوج الدافعة إلى التحصينات تجمع بين القصتين[٢]، وكأن كل امرأة خائنة[٣]. أمَّا التي لم تنكشف خيانتها فإنه لا تفسير لذلك إلا ضعف غيرة زوجها الذي لم يتقصَّ، ومن هنا استحقت النساء القتل/الوأد بصيغه المختلفة.

ومثلما جاء تنفيذ قرار تطبيق الوأد بيد حكيم العرب وفي ظل رأيه، فقد كانت أقدم حكيمات العرب صُحْر[٤] أول شخصية يُطبَّق عليها حكم التنفيذ، وكأنما يهدف من ذلك إلى تأكيد أن النموذج الوضمي يستوي فيه الجنس كله، وأن (عقل) المرأة لا يحول بينها وبين السقوط في وحل الرذيلة، بل ربما ساعدها عقلها على التخطيط لفسقها[٥]، ومن هنا فقتل ربّة العقل مُقدَّمٌ على قتل غيرها تحرزا من تدبيره، مادام أن (حكمة) المرأة بين فخذيها، كما تقول حكيمة النفزاوي[٦]. وتدعم الأمثال هذه الفكرة بتسجيلها جريمة شرف ضد حكيمة العرب الثانية هند بنت الخُسّ التي ضبطتها الأمثال متلبسةً بخيانتها، وسجلت اعترافها في قولٍ دائر اخترق حجب الزمان والمكان: "قُرْبُ الوِسَادَ وطُولُ السِّوادِ"[٧]، كان هذا المثل المتداول جوابًا منها عن سؤالٍ مُوجَّه إليها: "لِمَ زنيتِ، وأنت سيدة قومك؟"[٨]. وليس من باب الصدفة أن يُسيّر إقرارها مَثَلا، وأن تكون جنايتها الأخلاقية مع عبد أسود، فتهدم بذلك منطق العقل، وتهد نظام المواضعات الاجتماعية (سيدة وعبد). وقد ركزت روايات قصة المثل على استهداف عقلها: "كيف زنيت وأنت عاقلة لبيبة؟"[٩]، ولا يتصدى لهذه الالتفاتات مثل الجاحظ الذي أخذ في تقرير المُدانة بناء على ما ترغب الثقافة في تقويضه فيها: "لِمَ زنيتِ بعبدكِ ولم تزني بِحُرّ؟ وما أغراكِ به؟"[١٠]. فالجاحظ الذي أشاد بشخصيتها في موضع آخر، وكان يراها من أهل الدَّهاء والنَّكْراء، ومن أهل الَّلسَن والَّلقَن، والجواب العجيب، والكلام الفصيح، والأمثال السائرة[١١]، عقّب بعد استجوابه لها، مؤكدا أصالة النموذج الوضميّ في جنس المرأة: "ولو أن أقبح الناس وجها، وأنتنهم ريحًا، وأظهرهم فقرًا، وأسقطهم نفسًا، وأوضعهم حسبًا، قال لامرأة قد تمكن من كلامها، ومكّنته من سمعها: ...لقد

١ ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ١٢٠-١٢١.

٢ "كان لقمان بن عاد حكيم العرب غيوراً، فبنى لامرأته صرحاً". ينظر: ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ١٠٢.

٣ ينظر: أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط٥، بيروت: دار صادر، ٢٠٠٩م، ج ١، ص ٣٣٣ -٣٣٤، عن قصة حمل يحيى بن خالد البرمكي مفاتيح قصر هارون الرشيد معه بعد إغلاقه على حرمه، ومع هذا فقد صنع المتخيل قصة مكيدة العباسة أخت هارون بالتآمر مع أم جعفر البرمكي على كسر هذه الحواجز والوصول إلى جعفر وحملها منه، وهو يظنها جارية.

٤ الميداني، ج١، ص٣٩. ونصه: "وحكيمات العرب: صحر بنت لقمان، وهند بنت الخس، وجمعة بنت حابس، وابنة عامر بن الظرب". ويجعلها الجاحظ نموذجا يقيس عليها تفوق الحكيمات، فيقول عن ابنة الظرب: "وكانت من حكيمات بنات العرب حتى جاوزت في ذلك مقدار صحر بنت لقمان". البيان والتبيين، ج ٣، ص ٣٨.

٥ لاحَظَ د.عبدالله الغذامي، خلال استقرائه لكتاب الروض العاطر للنفزاوي، أن الكتاب ينبني على ملاحقة العقل المؤنث وإبراز مكائده وخططه وحيله في ممارسة الهوس الجسدي وملاحقة المهابيل من الرجال الذين بلغوا غاياتهم من النساء، وفتنوا كل نساء التاريخ ولم يسلم منهم أحد، وغياب قصص العفاف والحكمة عند النساء. ينظر: ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص ١٧.

٦ محمد النفزاوي، الروض العاطر في نزهة الخاطر، ضمن كتاب الجنس عند العرب، ط ٤، بغداد-بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١م، ج ١، ص ٩٩.

٧ الميداني، ج ٢، ص ٩٣. السِّواد: المُسارَّة (قرب الشخص من الشخص).

٨ المرجع نفسه.

٩ أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م، ج ٢، ص١٣٣

١٠ الجاحظ، الحيوان، ج ١، ص ١٦٩

١١ الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٣١٢

أسهرتِ ليلي، وأرّقت عيني...لنقض طِباعها، ولفسَخ عَقْدَها..."[١].

وفي سبيل تأكيد إدانة المرأة ربطت الروايات تطبيق نماذج الوأد الأولى ببنات منتجي الحكمة ورموز الحلم والأناة في ذلك المجتمع، فإذا كان أقدم من سنَّ الوأد هو لقمان[٢]، فإن من أحيا سنّة الوأد، كما في قصة المثل (أَضَلُّ مِنْ مَوءُودَةٍ)[٣] هو قيس بن عاصم، فحين سبى الملك النعمان بن المنذر نساء بني تميم، راجعته وفود بني تميم، فجعل الخيار في ذلك إلى النساء، فأية امرأة اختارت زوجها رُدَّت عليه، فاختلفن في الخيار، وكان فيهنَّ بنتٌ لقيس بن عاصم فاختارت سابيَهَا على زوجها، فَنَذَرَ قيس أن يدسَّ كل بنت تولَدُ له في التراب، فوأَدَ بِضْعَ عَشْرَةَ بنتا، وبصنيعه وإحيائه هذه السُّنَّةَ نزل القرآن في ذم وأد البنات[٤].

إن صناعة هذه القصص[٥] ونسبتها إلى بيئة الحكماء والحلماء اشتغالٌ منتظم يغرس فكرة التشكيك في الأنثى من جهة أن بيئتها– مهما كانت فائقة– لا تؤثر في ضبط رغباتها المندفعة، وقراراتها العاطفية، ثم من جهة أخرى، فإن أهل الرأي والمعرفة والقدوة قد أقروا، بعد تجارب واقعية، صواب قرار وأد البنات، وبهذا يكتسب الوأد شرعية وقبولا على المستوى الثقافي. فقيس بن عاصم يضرب المثل بحلمه وأناته[٦]، وهو عاقل حليم يقتدى به[٧]، وقد كانوا "يختلفون إِلَيْهِ فِي الْحُكْمِ كَمَا يُخْتَلَفُ إِلَى الْفُقَهَاءِ فِي الْفِقْهِ"[٨].

هذا الانتقاء الذي تُوظَّف فيه هذه الشخصيات التي تكون محلا لتأسّي الآخرين بها، ليس انتقاء عابثا ولا عشوائيا، وإنما له دلالته. وهذا ما يستدعي الحيطة في فحص التراث، خاصة أن مثل هذه المرويات تحولت من مخترعات ثقافية إلى حقائق واقعية، بمعنى أنها حقّقت غرض إنشائها من حيث تطبيع فكرة المرأة الخائنة الهشة، وغدت مُسلَّمة تتناقلها الأجيال بوصفها حقيقة لا تُساءَل.

وتلحّ نصوص الأمثال وقصصها على أن عار المرأة الذي يخشاه العربي ناتجٌ عن فعل اختياري وليس نتيجة سبي قهري، كما مر، وكما في قصة مثَل " لاَ غَزْوَ إلاَ التَّعْقِيبُ"[٩] التي تشير إلى غزو الحارث بن مَنْدَلَةَ ملك الشام على نجد وهى أرض حُجْر بن الحارث الكندي "فاستاق مالَ حُجْرٍ، وأخذ امرأته هندَ، ووقع بها فأعجبها، وكان آكلُ المرُار شيخاً كبيراً، وابنُ مندلة شابا جميلاً، فَقَالَت له: النَّجَاءَ النَّجَاءَ فإن وَرَاءك طالبا حثيثاً، وجمعاً كثيراً، ورأياً صليباً، وحزماً وكيداً..."[١٠]، وتشير القصة إلى أن حُجْرًا حين أدرك ابن مندلة، وبارزة وقتله فدته هندٌ بنفسها لكن لم تتمكن، وأخذ هنداً فقتلها مكانه وأنشأ يقول[١١]:

إنَّ مَنْ يأمَنُ النِّسَاء بشيء بَعْدَ هِنْدٍ لِجَاهِــــل مَغْرورُ

---

١ المرجع السابق، ج ١، ص ١٦٩-١٧٠

٢ حسب الرواية السابقة.

٣ الميداني، ج ١، ص ٤٢٤

٤ ينظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٤٢٥.

٥ ينظر في صناعة هذه القصة: جواد علي، المفصل، ج ٩، ص٩١-٩٢، ومرزوق بن تنباك، الوأد عند العرب، ص ٢٠ وما بعدها.

٦ محمد بن الحسن بن حمدون، التذكرة الحمدونية، تحقيق: إحسان عباس، وبكر عباس، بيروت: دار صادر، ١٤١٧هـ، ج ٧، ص ١٤.

٧ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤١٥هـ ، ج ٣، ص ٣٦٧.

٨ إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ١٩٩٨م، ج ١١، ص ١٧٧.

٩ الميداني، ج ٢، ص ٢٤٥.

١٠ المرجع نفسه.

١١ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٤٧.

كلُّ أُنْثَى وَإِنْ تَبَيَّنْتَ مِنْهَـا آيةَ الحبِّ حُبُّهَا خَيْتَعُـــورُ

تأبى روايات حكاية هذا المثَل المختلفة أن تكتفي بهذا القدر من خيانة المرأة زوجها وتفضيل سابيها وإنما تنوع إضافاتها، وستكون الإضافات حتما متعلقة بشبقية المرأة التي تُقدِّم من أجلها كل عزيز عليها قربانًا لها. فالرواية الأخرى تقول إن حُجْرًا سألها: "هل أصابك؟ فقالت: نعم، والله ما اشتملت النّساء على مثله قط! فلطمها ثمّ أمر بها فوثّقت بين فرسين ثمّ أحضرهما حتى تقطّعت"[١].

ومن الواضح أنّ المرأة في الروايتين تتكلم بصيغ مختلفة. وإن كانت كلها تصب في اتجاه تعلقها بالسابي. لكن اللافت للنظر غرابة هذه المواجهة التي صنعتها الرواية مدعومةً بقَسَمٍ وتَحدٍّ تدرك من ورائه أن عقابها سيكون ميتة شنيعة؛ فهي تعرف شخصية حُجْر وغضباته. فما الذي اضطرها إلى هذه المواجهة؟ أكُلّ هذا نقمة على حُجْر وكراهية له؟ على الرغم من الإشارات التي وردت في (مجمع الأمثال) إلى أنها كانت فاركة له، فإن شِعْر حُجْر (تبدّى منها آية الحب) يشير إلى أنها قبل هذه الحادثة كان تعلن حبها له وأن هذا التنكر مفاجأة صادمة له.

إنّ صوت المرأة المعبر عن وجهة نظرها ورغباتها في هذه الحكاية وفي غيرها من الحكايات القديمة يرد على "لسان الرجل الذي يروي حكاية المرأة وتجربتها استنادا إلى موقعه الذكوري الذي يمنح الأصوات دلالات ومعاني تنسجم مع رصيد الرجل ومركزيته ودوره الثقافي..."[٢]، فالحِجَاج الذي في بيتي الكندي المندرج "في إدانة القتيلة، وتشويه صورتها حِجاجٌ تلفيقي يصادر القتيل، ويحكم عليه بالإدانة دون أن نسمع صوته... والأنكى أن البيتين يصوران خلاصةً تحكم على الأنثى بالخداع والتلون والتقلب، لذلك يتعين على الرجال ألا يثقوا بالنساء...إن الحارث لا يسعى إلى تسويغ جناية القتل وتبرئة نفسه من الفعل، وإنما يسعى في إضافة قيمة جديدة في سجلّ خيانة المرأة، ذلك السجلّ الذي صاغه الرجال، وزوده بخلاصة أحكامهم"[٣].

وحديثنا عن القصص المصنوعة لتشويه المرأة لا ينفي وجود قصص واقعية سجّلت الأمثال فيها جانبًا من مواقف بعض النساء غير الوفيات كما في قصة المثل: "قد حِيلَ بين العَيْرِ والنَّزَوَان"[٤]. ودون شك، فإن الغدر في النساء كما في الرجال. وقد يظهر في الرجال أكثر من النساء –خلاف ما تُصوّره الحكايات المنسوجة– لأن الرجال يملكون قراراتٍ وخياراتٍ أكثر، والسلطة والقوة تتيحان ممارسة المخالفات بصور أوسع.

انشغلت الأمثال وقصصها بتدوير فكرة المرأة الخائنة، فلم تَسْلمْ منها أُمٌّ ولا زوجةٌ ولا بنتٌ. ففي سبيل شغفها الجنسي تُضحّي المرأة بكل قيمة مادية وإنسانية وأخلاقية، ففي المثل: "قَوِّرِي وَالطُفي"[٥]، قدّمت الزوجة الخائنة، عبر المكيدة، زوجها وابنها معًا لإرضاء عشيقها الذي طَلَبَ إليها أن تَقَدَّ له شِراكين من شَرج اسْت زوجها، فاحتالت في أن عَصَبَتْ على مَبَالِ ابنٍ

١ أحمد بن محمد بن عبدربه، طبائع النساء، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت، ص ١٧١.

٢ هيثم سرحان، خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربي، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م، ص ١٨٧-١٨٨.

٣ المرجع السابق، ص ١٩٩-٢٠٠.

٤ الميداني، ج ٢، ص ٩٦.

٥ المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٢.

لها صغير بقصبة وأخفتها فَعَسُرَ عليه البولُ، فاستغاث بالبكاء فلما سمع أبوه البكاء سألها: ما يُبْكِه؟ فَقَالت: أخذه الأسْرُ وقد نُعِت لي دَوَاؤُه طريدة تُقَدُّ له من شَرْج استْك، فأعظم الرجلُ ذلك وجعل الأمرُ لا يزداد بالصبي إلا شدة فلما رأى أبوه ذلك اضطجع، وقَال: دونَكِ يا أمَّ فلان "قَوِّرِي وَالطُفي"، فاقتطعت منه طريدةً لتُرْضى صديقها[١]. ويلاحظ ما في هذه القصة من صناعةٍ ظاهرة استدعت أن تظهر الأم مُجرَّدةً من الضمير الإنساني مرخصةً طفلها من أجل نزواتها.

هذه القصة التي وجهها الخيال الشعبي الذكوري – بغرضٍ إيديولوجي– نحو وجهةٍ واحدة تُشوِّق متلقيه، فضح زيفَها شهرةُ النسخة الأصل للقصة التي تتعلق بأبي سُوَاج الضبّي الذي جاور في بني يربوع، وراهنه صُرَد اليربوعيّ على سباق فرسين لهما فظلمه صُرَد، ومنعه سَبَقَه وفجر بامرأته، ثم لم يكتفِ بهذا وإنما تغاضب على الخليلة المعشوقة، فطلب منها أن تَقُدَّ له من اسْت زوجها أبي سُوَاج سيرا، فأبلغت زوجها بذلك فقام إلى نعجة فذبحها وقَدَّ من أَلْيَتَيْها سيرا فدفعه إليها وجعله صُرَد في نعله، وأخذ يغيظ أبا سُوَاج على مسمع من بني يربوع في قصةٍ طويلة انتهت بشرب صُرَد منيّ عبديّ أبي سُوَاج[٢]، كما هو مشهور في هجائيات خصوم جرير له[٣].

نَقَلَ النسقُ القصةَ من حادثةٍ ذكورية مُهينة مسّت أعلى القيم العربية[٤] إلى جناية نسوية تظهر المرأة فيها مُجرَّدةً من كل حسٍّ إنساني أمام رغبتها المتوحشة، وقد صنع النسق لها مثلا يخلدها في مقابل تخفيف عبء النسخة الأخرى المهينة قيميا التي تحتفظ بها الذاكرة الشعرية، وعمل على محوها أو الإشغال عنها بالنسخة البديلة التي تلقى رواجًا وترحيبًا بعد أن ألغى أسماء أعلامها الذكور، وحذف سجل المخالفات القيمية الذكورية، وأخلص بذاءتها وتوحشها للمرأة.

وليس هذا المثل، وحده، ما يُظهِر جفوة المرأة لطفلها حين تنازعها الرغبات المنفعلة، فـ" رُبَّ أَخٍ لَكَ لَمْ تَلِدْهُ أمُّكَ"[٥]، تحكي لنا قصته مداهمة لقمان بن عاد لبيتٍ تلهو المرأة فيه مع صديقها متجاهلة بكاء طفلها وحاجته إليها، مدعية أمام لقمان الذي كشفها بأن ذلك الرجل أخوها، وعرف المُلْهَم لقمان صفات زوجها فأطلق مثلا آخر: "ثَكِلت الأُعَيْسِرَ أُمُّه، لو يَعلمُ العِلمَ لطال غَمُّه"[٦]. ولأن دور لقمان في المدونة المثلية وأد النساء الخائنات، فقد اهتدى إلى زوجها، فبلغه بخيانتها فقتلها؛ ولأنه حكيم فقد رأى أن قتل الزوجة قد يطويه النسيان فأرَّخ جريمتها بعشرة أمثالٍ سائرة، ليظل نموذج الأنثى الوضمي خالدًا في ذهن الرجال فلا يغفلون عنه.

وحضر هذا الحكيم مرةً أخرى ليشهد ويحكم في جناية أُمٍّ خانت بناتها وزوجها في جريمة دُوّنت تفاصيلها في مسرد المثل: "صُغْرَاهُنَّ شُرَّاهُنْ"[٧]؛ إذ لحظ لقمان حركة مريبة للأم حيث أنتَبَذَتْ من بيوت الحي، فتبعها ورأى

---

١ ينظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٩١.

٢ ينظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م، ج ٨، ص ٣٠٧-٣١٠.

٣ على سبيل المثال، ينظر: المرجع السابق، وابن سلام، ج ٢، ص٤٣٠.

٤ من حيث التجبر على الجار الغريب وظلمه، والاعتداء على أشد ما يمس كرامة العربي وهو الزنى بزوجته، وفوق ذلك الافتخار بهذا الصغار والهوان للتنكيل به.

٥ الميداني، ج ١، ص ٢٩١.

٦ المرجع نفسه.

٧ المرجع السابق، ج ١، ص ٣٩٨.

رجلا يقال له الْخَلِيُّ قد "عَرَضَ لها ومَضَيَا جميعا وقَضَيَا حاجتهما"، ثم أعدّا خطة ترسم أن تتماوت الأمّ نهارًا فَتُدفَن ثم يخرجها ليلا، ونفذا الخطة، وسكنا في حي بعيد يخفى مكانه على زوجها وبناتها لكن عرفتها ابنتها الصغرى، ورفع زوجها- ويقال له: الشَّجِيّ- أمرها إلى لقمان، فقال لقمان: "وَيْلٌ لِلشَّجِيّ مِنَ الخَلِيّ"[١]، فذهبت مثلا، ثم حكم برجمها واكتفى بخصاء خليلها[٢].

أسطرة القصة التي يجزم بها استحالةُ حياة من تدفن ساعات تحت التراب وانتحالُ المثلين: "ويْلٌ للشَّجِيّ من الخلي"، "عِنْدَ جُهَيْنَةَ الْخَبَرُ اليقِينُ"[٣]، لم تكن كافيةً لأنْ يفحص الميداني هذا الزيف مع أنه يدرك كثرة الوضع المسند إلى لقمان، وقد صرح بهذا حين تعرض للمثل "آكَلُ مِنْ لُقْمَانَ"[٤] وأنه يتغدّى بجَزُور ويتعشى بجزور، فقال: "هذا من أكاذيب العرب"[٥]. لكن البصيرة الناقدة تغيب حين يتعلق التلفيق بتشويه المرأة وممارسة العنف التاريخي ضدها؛ لأن الضخَّ الذي تُعبَّأ به الأسماع ضد جنسها أذهل المثقف العربي القديم عن التنبه إلى مثل هذا. ولعل حضور لقمان المكثف في مدونة الأمثال التي تُعنِّف المرأة وتسيء إلى صورتها واحدٌ من الأسباب التي لفتت نظر بعض الباحثين إلى ما أضيف إلى هذه الشخصية من أمثالٍ كثيرة نسبت إليه في الإسلام ولم تكن معروفة في الجاهلية[٦]، لكنهم لم يشيروا إلى ما وراء ذلك.

وإذا كان حضور الأمّ في الثقافة العربية يمثل أكثر صور المرأة إيجابية، فإن صورتها في قصص الجنس في الأمثال تبدو مجمعا للنقائص الإنسانية[٧]؛ إذ عملت الأمثال مع قصصها على تهشيم صورتها وتلويث سمعتها وسحب الثقة منها، كما مرّ بنا، وكما في المثل "قَدْ قَلَيْنَا صَفِيرَكُمْ"[٨]، فمما تذكره القصة أن عشيق هذه الأم كان "يجيء وهى جالسةٌ مع بنيها وزوجها فيصفر لها، فتُخرج عجزها من وراء البيت وهي تُحدِّثُ ولَدَها، فيقضي حاجته وينصرف، فعلم ذلك بعضُ بنيها، فغاب عنها يومَه ثم جاء في ذلك الوقت فَصَفَر ومعه مِسْمَار مُحْمىً فلما أن فعلت كعادتها كَوَاها به"[٩]، وأثر الوضع في هذه القصة بادٍ لكن الشعر يأبى إلا أن ينقذ هلهلة النسج فيرتق الكميت الخلل بتشييد الحادثة شعريًّا[١٠]:

أَرْجُو لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا فِي مَوَدَّتِكُمْ ... كَلْبَا كَوَرْهَاء تَقْلِي كُلَّ صَفَارِ

لمَّا أجَابَتْ صَفِيراً كَـانَ آتِيهَا ... مِنْ قَابِسٍ شَيَّطَ الوَجْعَاءَ بالنَّارِ

وتظهر الأم في حادثة أخرى تقصها مدونة الأمثال لا بالموقف الحازم ضد ابنتها التي حملت سفاحًا، بل يمتّ إليها عرقها الوضميّ، فتبارك الزنى وتدعو إلى إعلانه وتحدي المجتمع بالجهر به: "بِمِثْلِ جَارِيَة فَلْتَزْنِ الزَّانِيَة"[١١]، مؤكدة فكرة عدم قدرة المرأة على إدارة

١ ينظر: قصة المثل في المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٦٧-٣٦٨. وأيضا: ج ٢، ص ٢٧٣.

٢ المرجع السابق، ج ١، ص ٣٩٨-٣٩٩.

٣ تنظر قصة المثل في المرجع السابق، ج ٢، ص ٣.

٤ المرجع السابق، ج ١، ص ٨٦.

٥ المرجع السابق، ج ١، ص ٨٧.

٦ ينظر: جواد علي، ج ١، ص ٣١٨.

٧ يتراصّ غير قليل من الأمثال لتشكيل الصورة النمطية عن المرأة ولا يسع المجال هنا لسرد كل شيء، ونكتفي بالإشارة إلى أن الأخت أيضًا لا تخرج عن هذا النسق، وتظهر بصورة الشبقية التي تستغل سكرة أخيها لممارسة الفاحشة، كما في المثل " كَبُرَ عَمروٌ عن الطَّوْقِ" (الميداني، ج ١، ص ١٣٧- ١٣٨) التي تستمد وحيها، فيما يبدو، من أسطورة حواء المتآمرة حين سقت آدم خمرا ثم كانت سببًا في غوايته. ينظر في هذا: أحمد بن محمد الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: أبي محمد بن عاشور مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م، ج ١، ص ١٨٣.

٨ الميداني، ج ٢، ص ٩٨.

٩ المرجع نفسه.

١٠ المرجع نفسه.

١١ المرجع السابق، ج ١، ص ٩٥.

منزلها، لضعفها في مواجهة رغباتها ضعفًا مكشوفًا تبصر تناقضاته صغيراتها " تَنْهَانَا أُمُّنَا عَنْ الْغَيِّ وَتَغْدُو فِيهِ"[١].

هذه النظرة المهووسة بتصديق شبقية المرأة لم تنجُ منها العجوز المسنة، فصيروها سخرية، ومضرب مثلٍ يُرْدَع به الشيخ المتصابي الذي لم يجدوا له نموذجا يضربونه له من جنسه؛ لأن بلاغة وجه الشبه في الرغبات المحمومة تقتضي حضور الجنس الوضمي: "جَدَّةٌ تَقْضِي العِدَّةَ"[٢].

والسخرية سلاح الثقافة في موقفها من رغبة العجوز المشروعة، وبهذا فهي لا تتأخر عن صناعة القصص حولها، وتدعمها بالأمثال كما في مَثَل (بَرْد العجوز)[٣]، ومع ما تسوقه القصة من الطرفة العنيفة التي انتهت بمصرع العجوز فإن اللافت للنظر أن أولادها فكروا في قتلها لولا خشية عشيرتها، وكأنما ارتكبت في رغبتها في الزواج فعلا محظورا، وهذا ما تسجله أيضا قصة المثَل " أَشْبَقُ مِنْ حُبَّى"[٤]، فقد اشتكاها ابنها إلى مروان بن الحكم، واتهمها بالسفه؛ لأنها ستتزوج شابا أصغر منها، وعدّ ذلك فضيحة، وخلدها الشعر بالسخرية منها[٥]. وبهذا يقف النظام المتحيز الذي يُعَنِّف العجوز الراغبة في الزواج بشكل عام وبمن هو أصغر منها بشكل أخص، ويتهمها بالرغبة التي لا تشبع، بكل طاقته، في شد أزر المُسنّ حين يرغب الزواج من صغيرة، ويشنّع بالفتاة حين تندّ فتبدي وجهة نظرها في فارق هذا السن، أو حين ترفض هذا الشيخ الهرم، وبدلا من أن يتهم الشيخ الكبير بالشبق قياسا على موقفه من العجوز ينقل التهمة من العجوز إلى البنت؛ لأن الاتهام بالجنس خاصية أنثوية، وبدلا من أن تكون إنسانة حرة ذات قرار استقلالي تتحول إلى مدانة بالشبق ومؤاخذةً بالبحث عن العضو العنيف، كما في المَثَل "الصِّيفَ ضَيَّعْتِ اللَّبَنَ"[٦]حيث دُوِّن في صحيفة سوابقها قضية رغبتها المتوحشة عبر الشعر الذي قضاؤه فصلٌ لا يُرَدّ، فليست أكبر مشكلات المرأة دفنها في التراب أو قتلها بالسيوف أو تقطيع جسدها من خلال توزعه بين فرسين يركضهما القاتل في اتجاهين مختلفين، وإنما وأدها الأشد يكون بالجنس، والقضاء عليها في الثقافة العربية يأتي من خلاله ولا يتجاوزه إلا في القليل، ومن يتأمل الثقافة ويستقرئ نصوصها يدرك أن أزمة المرأة العربية أزمة جنس بالمقام الأول والأخير.

٣,٣المصادقة على المخيال ومطاردة الوهم

مثلما حاصروا المرأة –وقبلها وأدوها– فزعًا من إيمانهم بانهزامها أمام جنسانيتها، فقد أصيبوا بالرعب أمام صورة الخائنة التي رسموها وتورطوا في تبعاتها، فقد كانوا أول المصدقين بها، فغدوا ضحية أوهامهم، والأوهام تُبْنَى وتُشيَّد كما تُشيَّد الماديات، ثم تصبح بناء متينا يصعب تقويضه.

١ المرجع السابق، ج ١، ص ١٢٧.
٢ المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٠.
٣ ينظر: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص ٣١٣-٣١٤.
٤ الميداني، ج ١، ص ٣٨٧.
٥ المرجع السابق، ج ١، ص ٣٨٧.
٦ ينظر: الحسن بن عبدالله العسكري، جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبدالمجيد قطامش، ط ٢، بيروت: دار الجيل - دار الفكر، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٥٧٥-٥٧٦.

وفي تصورهم لرغبة المرأة المتوحشة يتساوى حكيمهم، كما مر، مع أحمقهم، فعَديّ بن جناب الذي يضرب المثل بحمقه لا يختلف موقفه عنهم، فحين باحث الملك النعمان أخاه زهيرا عن دواء لعلّةٍ تشتكي منها أمه، وسأله بم تتداوى نساؤكم؟ قال عدي: دواؤها الكَمْرَة، وحين حاول أخوه زهير تعديلها إلى الكمأة، قال له عدي: "اقْلِب قَلاب ماهي إلا كمرة الرجال"[١]. فالجرأة متاحة في هذا وإن كانت أمام ملك، فعديّ أحمق وليس مجنونًا، ولو كان يعلم أن في هذا مخالفة تضره لتذكَّر بعد أن ذُكِّر، وقد صدق حدسه، فالرواية تصمت عن أي موقف رافض من الملك وهو الذي لا تمر عليه كلمة تزعجه فيغض طرفه عنها كما تشهد بذلك قصصه، بل إن الملوك أنفسهم يسكنهم هذا الارتياب من المرأة فيقومون بختن النساء[٢].

ولذا نجد العربيَّ مسكونًا بهذا التصور المرضيّ المحاصِر. فحين رثى المتنبي أمَّ سيف الدولة الحمداني فزع الصاحب بن عبّاد من بيته الذي فيه " رِوَاقُ العِزِّ فوقَك مُسْبَطِرٌّ" فرآه يدل مع فساد الحس على سوءِ أدب النفس؛ لأنه توهم فيه حالة معاشرة جنسية لوجود كلمة (مسبطر)[٣]، فلفظة "الاسبطرار في مراثي النساء من الخذلان الصفيق الرقيق"[٤]، وقد راقت هذه اللفتة لابن رشيق، فأيّد الصاحب وركّب من (مسبطر) و(فوقك) صورة كاملة المعالم: "وأنا أقول: إن أشد ما هجن هذه اللفظة وجعلها مقام قصيدة هجاء أنه قرنها بفوقك؛ فجاء عملاً تاماً لم يبق فيه إلا الإفضاء"[٥].

تؤكد هذه الالتفاتة العجيبة من الصاحب بن عباد التي وجدت قبولا من ابن رشيق وقبله أزعجت ابن جني، واضطرت المعري إلى أن يبحث لزلة المتنبي المتوهمة عن مبررات[٦]، هذا الهجس المخيف الذي يسكن تصوراتهم عن المرأة والجنس، والذي جعلهم معلقي النفوس والأبصار في تتبعها وتوقع خيانتها وتوهم إثارتها من كل ما يحيط بها، فالجاحظ يضع الحمام في قائمة المسجَّلين خطرا والمطلوب إبعادهم بتهمة إغواء المرأة بناء على رأي الحكماء وأصحاب الرأي والفراسة، يقول: "ما أكثر من الرّجال، من ليس يمنعه من إدخال الحمام إلى نسائه إلّا هذا الشيء الذي حثّ عليه صاحب الفراسة؛ وذلك أنّ تلك الرّؤية قد تذكّر وتشهّي وتمحن"[٧]. ويُرجِع ممثلُ الثقافة قلقَ الذكورة إلى التصور المستقر في أذهانهم عن جنسانية المرأة وهشاشة تكوينها فبمجرد أن تهجس في صدرها الخواطر، وتتوهّم حالات اللّذّة وتحرّك الشهوة، يكون "عزمها أضعف العزم، وعزمها على ركوب الهوى أقوى العزم"[٨]. وهذه الريبة التي تتملّك الذهنية العربية نحو شبقية المرأة، وعنها تصدر تصوراتهم لها، جعلتهم يضربون مثلا لمن يرتابون بأمره بـ"حانِيَةٌ مُخْتَضِبَةٌ"[٩]، وذلك " أن امرأة مات زوجُها ولها ولد، فزعمتْ أنها تحنو على ولدها ولا تتزوج، وكانت في ذلك تَخْضِبُ

١ الميداني، ج٢، ص١٢٤.
٢ العسكري، جمهرة الأمثال، ج ٢، ص ١٦٨. قصة المثل (كَمَا تَدِيْنُ تُدَانُ).
٣ مسبطر: ممتد
٤ ابن رشيق، العمدة، ج ٢، ص ١٥٥.
٥ المرجع السابق نفسه. وينظر: شهاب الدين أحمد عبدالوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق يحيى الشامي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج ٥، ص ٢١٩، ٢٢٠.
٦ المعري، معجز أحمد، ص ٢١٩.
٧ الجاحظ ، الحيوان، ج ٣، ص ٢٩٠.
٨ المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٩١.
٩ الميداني، ج ١، ص ١٩٩

يديها، فقيل لها هذا القول"[١]، فالمجتمع القديم –حسب نصوصه الثقافية الواردة إلينا ومنها الأمثال– يفسر كثيرا من سلوكيات المرأة تفسيرا مبنيًّا على الريبة والشك، ولا يهجس في خاطره أن المرأة قد تتجمل لشيء غير الرجل، وتحديدا، الرجل الذي يشبع رغباتها الجنسية حلالا أو حراما[٢].

أنتجت مثل هذه التصورات المتطرفة عنفًا مباشرا ضد المرأة العربية، وآخر رمزيًّا يبني قيما متحيزة ويصنع أوهاما ضاغطة، ومن ثم تبدو هذه الأوهام وجيهةً يشترك في قبولها الضحية والجلاد. ويعد الخروج عليها، بعد ذلك، خروجا منحرفًا ومخالفة قيمية وتهمة مخلة؛ فالرجل الذي يتزوج في حياة زوجته مرة بعد أخرى، ويتسرى من مُلْك يمينه بما شاء، يستكثر على المرأة أن تفكر في الزواج بعد موته، ويتخذ ممن يتوهم أن عليها ملامح الاستعداد لقبول الزواج (حانِيَةٌ مُخْتَضِبَةٌ) غرضًا لسخريةٍ محرجة، ويؤدبها بضرب الأمثال فيها، فيصنفها في قائمة المريبين والمتشكك في سلوكهم. وبناء على اشتراك الجنسين في تقبل العنف الرمزي الممارس على المرأة وإدراج ذلك ضمن الطبيعي، وربما القيمي، نجد أن الروايات والمدونين العرب يتحدثون عن خيانة المرأة (الحانية المختضبة) لزوجها الميت، حين تزوجت أو فكرت بالزواج بعده.

هذا الجرم الشنيع الذي ترتكبه المرأة حين تتزوج شرعيًّا بعد زوجها تصل بلاغاته الموتى، وتتفاجأ ليلة البِنَاءِ بِهَا حين تنام في أول الليل أن يأتيها آتٍ فِي المنام ويؤنبّها بأبيات شعر فتقوم " فَزِعَةً (وتقول): لَا يَجْتَمِعُ رَأْسِي وَرَأْسُ هَذَا أَبَدًا، و(تختلع) مِنْ زَوْجِهَا و(تدفع) إِلَيْهِ كُلَّ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ هُوَ لَهَا"[٣]. ولا عجب، حين نجد هذه الرواية معنعنة إلى ابن عباس _رضي الله عنه_ فقد سبق أن أشرنا إلى أن من أهمّ أدوات تثبيت الأفكار ضد المرأة نسبتها إلى شخصيات اعتبارية تمنحها حماية ضد الفحص والسؤال.

إن الهلع الناتج عن تمكن نموذج المرأة الوضمي الذي تفيض به الأمثال مما ذكرنا، ومما لم نذكر[٤]، أملى على الجاهليين اللجوء إلى شتى الحيل لحرز المرأة ولإخافتها من أن تمارس مخالفاتٍ أخلاقية، فاختبروا البِكْر بـ" بَيْضَةُ العُقْرِ"[٥]، أما الزوجة، فكان من عادتهم إذا أرادوا سفرا أن يَعْقِدوا خَيطاً بشجرة، ويعتقدون فيه أن المرأة إن أَحْدَثَتِ حَدَثاً انْحَلَّ ذلك الخيط، وضرب المثل بهذا فقال: "أَمْحَلُ مِنْ تَعْقَادِ الرَّتَمِ"[٦]، "فالزوج يوكل للطبيعة مهمة إخباره عن مدى وفاء زوجته، ومبعثه لذلك سيطرة فكرة ضعف المرأة وعدم قدرتها على صون نفسها أو زوجها"[٧]؛ ولامتداد القلق من المرأة والارتياب بها بعد الجاهلية ظلت النصوص باختلافها تشتغل عليه، ولا يمكن لنا تمييز الجاهلي من

١ نفسه.
٢ عبر أيمن بن خريم بوضوح عن وجهة نظرة الرجال في تجمل النساء في مقطوعة شعرية. ينظر: يوسف بن عبدالله بن عبد البر، بهجة المَجالس وأنس المُجالس وشحذ الذاهن والهاجس، تحقيق: محمد مرسي الخولي، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م، القسم الثاني، ص ٤٣-٤٤.
٣ محمد بن جعفر الخرائطي، اعتلال القلوب تحقيق: حمدي الدمرداش، ط٢، مكة المكرمة-الرياض: دار نزار مصطفى الباز، ٢٠٠٠م، ج١، ص٢٣٠.
٤ لعل في قول سعيد بن مسلم ما يختصر رؤيتهم القارة إذ قال: "لأن يرى حرمتي ألف رجل على حال تكشف منها وهي لا تراهم، أحبّ إليّ من أن ترى حرمتي رجلا واحدا غير منكشف". الجاحظ، الحيوان، ج١، ص١٧٠-١٧١.
٥ الميداني، ج ١، ص ٩٦. وبيضة العقر يزعمون أنها بيضة الديك.
٦ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٢٦.
٧ دعاء بنت رضا سراج علاف، صورة المرأة في الأمثال العربية، ص ١١٢.

الإسلامي؛ لاتصال رؤيتهم في هذا الجانب اتصال موقفهم، والمرويات التي بين أيدينا تذهب مذهب (بَيْضَة العُقْرِ)، و(تَعْقَاد الرَّتَمِ) في محاولة جادة لضبط المرأة، وتأكيد قدرة الرجل الأسطورية على مراقبتها، فكل قصص الأمثال التي تتحدث عن خيانة المرأة لا تُسجَّل ضد مجهول، ولم تُمنَح امرأة واحدة في هذه القصص فرصة الستر ولا النجاة بعد كشف خيانتها، وقد تنوعت طرق كشف الجناية، فإضافة إلى ما سبق، جاء فضح زناها عبر:

• **الكاهنة** التي كشفت خيانة البنت، كما جاء في قصة المثل " لَا نَاقَة لي في هَذَا وَلَا جمل"[١]

• **زجر الطير**، حين يكون الزوج عائفًا ماردًا كما في قصة المثل "خَيْرٌ قَلِيلٌ وَفَضَحْتُ نَفْسِي"[٢].

• **الصدى**، كما في قصة أبي سُوَاج، حين كان يحدو متسائلا: "يا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ بَغَتْ مِنْ بَعْدِي؟"، فيجيبه الصَّدَى: "نَعَمْ، بِمَكْوِّيٍ قَفَاهُ جَعْدِي"[٣].

• **أفراد كاشفين ذوي فراسة وإلهام:**

أ- **لقمان الحكيم**، وقد سبق أن أشرنا إلى القصص التي عرّى فيها خيانة النساء المزعومة.

ب- **حكيم اليمن**، كما في (إنَّ العَصَا مِن العُصَيَّة)[٤]، إذ انكشف سِرّ الأمّ الخائنة بعد عقود، مما يؤكد أن سر خيانة المرأة لا يموت.

ففي سبيل إرهاب المرأة ومحاولة التشديد على منعها من الخيانة التي هي جزء من طبيعتها، كما أوهموا به أنفسهم، صوروا لها أن كل ما حولها ومن حولها مسلطين على كشف هذه الخيانة، فلم تنج امرأة في قصص الأمثال من الفضح ومن ثم الموت، إن قتلا بالسيف، أو ركضًا بين فرسين، أو تشهق شهقة فتموت رعبا[٥]، أو يجعل في عنقها حبلاً ويعلّقها به إلى السّقف فتضطرب حتى تموت[٦].

٣,٤ الخطيئة المذكرة والخطيئة المؤنثة

بقدر ما تشددت الثقافة في محاسبة المرأة في الفعل الجنسي، فإنها قد تسامحت مع الذكر؛ إذ نجا الفاعل في قصص الأمثال: "ذَنْبِي ذَنْبُ صُحْر"، " إنَّ المعَافَى غَيْرُ مَخْدُوعٍ"[٧] من العقاب بينما المرأة قتلت. وفي "وَفَيْتَ وتَعَلَّيْتَ"[٨]، يتعاطف جار المرأة الخائنة مع خليلها، ويقوم بتغطية فعله أمام زوجها، حين ناداه تحايلا لينجو من القتل وتُعدُّ له تلك منقبةً. وفي المثل "هذِهِ بِتِلْكَ فَهَلْ جَزَيْتُكَ"[٩]، تعلو قيمة القريب على خطيئته، ويُضحَّى بالزوجة. وفي قصة المثل " لا تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا"[١٠]، لا تحاسب الثقافة أبا ذُؤَيب حين نزل على رجلٍ، فعشق امرأته، وخَبَّبَهَا عليه وحَمَلها معه وهرب بها. ومجاهرة أبي ذؤيب في عتابه لابن أخته خالد في تعاقبهما إلى المرأة، ورد الأخير، يدلّان على الفسحة التي أتاحتها الثقافة للذكورة. فالعربي لا يجهر عبر الشعر بما يثق بأنه يعيبه. ومما يعضد ذلك قصة تخبيب هشام بن المغيرة ضباعةَ زوجة عبدالله بن جدعان على زوجها، فقد أغرى هشامٌ بها أنها كانت ذات ميسم وجمال، فاتفق معها على أن تتزوجه، وطلبت طلاقها من ابن جدعان، فطلقها

١ الزمخشري، المستقصى، ج ٢، ص ٢٦٧.
٢ الميداني، ج ١، ص ٢٤١.
٣ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ٨، ص ٣٠٧.
٤ الميداني، ج ١، ص ١٥.
٥ المرجع السابق، ج ١، ص ٢٤٢.
٦ ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص١٢١.
٧ الميداني، ج ١، ص ١٠.
٨ العسكري، جمهرة الأمثال، ج ٢، ص ٣٤٢-٣٤٣.
٩ الميداني، ج ٢، ص ٤٠٢.
١٠ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٤٧.

وتزوجها هشام[١]، ولم ينقص ذلك من قدر هشام فقد كان أعز نفس على قريش وكنانة. وكانوا يؤرخون بعام وفاته[٢]، وقد حرص القوم على مصاهرته "فكانت الجارية تولد لآل الحارث بن هشام فيتباشرون بها"[٣].

أما أشد تواطؤٍ قامت به الثقافة فهو موقفها من الاغتصاب الذي ورد في قصص الأمثال، فيُحابَى المغتصب أو المتحرش ويشنّع بالمعتدَى عليها وتحيلها الأمثال إلى سخريةٍ يُضحك منها ويُهزأ بها، ولو أنها صمتت عن هذه الحوادث، فربما كان الأمر أهون، لكنها خلدتها بأمثال متجنية، ثبّتت فيها عار المرأة وتجاهلت جرم الرجل أو تجاوزت ذلك إلى منحه وسام بطولة، فحين تعرضت جندلة بنت الحارث للاغتصابٍ لفقت لها الرواية سؤالا عما حدث لها، وأنطقتها بإجابة لا تخفى صناعتها، ولا يغيب ما تحمله من تفكه وسخرية: "جَرَحَهُ حَيْثُ لاَ يَضَعُ الرَّاقِي أَنْفَهُ"[٤] وخلدتها مثلا، ثم أعرضت القصة عن الفاعل الذي يظهر من سياق القصة نجاؤه من العقاب.

وفي " أَشْغَلُ مِنْ ذَاتِ النِّحْيَيْنِ"[٥]، ضاعفت مدونة الأمثال مأساة المغتصبة جسديًا باغتصابها ثقافيا عبر تنويع الأمثال المسيئة لها: "أَشَحُّ مِنْ ذَاتِ النَّحْيَيْنِ"[٦]، "أَخْزَى مِنْ ذَاتَ النّحْيَيْنِ"[٧]، لتحملها خطيئة الحدث وتنوّع الإساءة إليها وتُذكّر القارئ فضيحتها مرة بعد أخرى، وتُثَبّت صورة عارها في مخيلته فلا ينساها، وهي بهذا التقديم المُشوّه وضعت الضحية " خارج نطاق الحماية الأخلاقية للجماعة"[٨]، ومن طبيعة إلقاء اللوم على كاهل الضحية أن "يُحوِّل العمل العنيف إلى عنفٍ تشرعه القيمة الاجتماعية"[٩]. ومن هنا، فقد احتفت الأمثال بالمغتصب الجاني فارسًا ناصع الصورة من خلال صيغة التفضيل" أَنْكَحُ مِنْ خَوَّاتٍ"[١٠]، ولم يكن غائبا عن خوّات تقدير الثقافة لبطولته الجنسية التي سجل تفاصيلها تسجيل الفارس منجزه ذا القيمة[١١]، ثم كأنَّ هذا القدر من الاحتفاء لم يقنع مدوني الأمثال، فزيّفوا مباركة دينية لهذا الذي نال بفعلته إعجاب المقدس، حين زعموا سؤال النبي- صلى الله عليه وسلم – له عن هذه الفعلة سؤال المطمئن إلى ظرفها، وتبسمه –صلى الله عليه وسلم- عند سؤاله له عنها، وبلغ من تعاطفهم معه أنْ زعموا أن النبي –صلى الله عليه وسلم- دعا له بأن تسكن غلمته[١٢].

وقد احتفت مدونة الأمثال بمتحرش آخر من خلال صيغة أفعل التفضيل أيضا: " أَنْكَحُ مِنْ حَوْثَرَةَ"[١٣]- وقوة النكاح مما تفتخر به العرب- وقصة المثل تحدثنا

١ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، العَذْبُ النَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنْقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ تحقيق: خالد بن عثمان السبت، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، ط٢، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ، ج ٣، ص ١٥٩، وينظر: محمد بن حبيب، المنمق في أخبار قريش، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥م، ص ٢٢٥-٢٢٧.

٢ محمود بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار أو نصوص الأخبار، تحقيق: عبدالأمير مهنا، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٢م، ج ٥، ص ٢٤٤.

٣ المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٤٥.

٤ المرجع السابق، ج ١، ص ١٦٠.

٥ المرجع السابق، ج ١، ص ٣٧٦.

٦ المرجع السابق، ج ١، ص ٣٨٨.

٧ المرجع السابق، ج ١، ص ٢٥٨.

٨ ويتمر، ص ٨٢.

٩ المرجع نفسه.

١٠ الميداني، ج ٢، ص ٣٤٧.

١١ المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٧٧.

١٢ المرجع نفسه.

١٣ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٧.

عن أنه تعرض لبائعة اختلف معها في السعر فملأ بأوعيته الجنسية عُسَّ المرأة فصاحت[١].

تواطؤ الثقافة مع الذكر في تجاوزاته الجنسية، كما تبدو في المدونة المثلية، ناتج عما يشير إليه الباحثون في العنف بـ"التصنيف غير الملائم الذي يخفض من قيمة العنف المرتَكب بحق الضحية"[٢]. فهذا التصنيف المحابي يحْرم المجني عليه –كما في المثلين– من العدالة، ويُتسامَح مع العنف ضد الضحية، ويؤمن "بشرعية مثل هذا العنف... فيُبقِي الضحية معزولة عن الجماعة، دون وسيلة لاستعادة ثقتها بها وعضويتها فيها"[٣]. وهذا بالضبط ما حدث مع ذات النحيين التي طُرِدتْ من الجماعة من خلال التشهير بها وهي المغتصَبة المقهورة، كما تعرضت لنفي ثقافي حادّ جعل خارجًا عن أنساق الجماعة منتهكًا لأعلى قيمها الأخلاقية– عن عمد وتقصد– كأبي نواس، لا يجد في حقيبته الموسوعية أنسب من استحضار خزيها ليعبر به عن أزمة موقف مر به: " فقلت له: اكتم عليّ. وانصرفت وأنا والله أخزى من ذات النّحيين"[٤].

ففي ضوء ما تقدم، كشفت لنا الإيديولوجيا الذكورية التي تنهض بها الأمثال التي استغلت استيلاءها على زمام الخطاب، وتصميت المرأة، الكيفية التي يمكن من خلالها "تحويل فعل عنيف عبر عدسات الحق الاجتماعي والتبرير الأخلاقي إلى سلوك مقبول اجتماعيا"[٥] يستهدف ضحيته، ويمارسه الفاعل بوصفه فعلا متاحا ومرحبًا به، وتحمل فيه الضحية إثم الخطيئة.

٤. المرأة والشرط الإنساني

"ما أعلم علّة تمكن هذا الطبع من النساء إلا أنهن متفرغات البال من كل شيء إلا من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه، لا شغل لهنّ غيره، ولا خُلقن لسواه، والرجال مُقتسمون في كسب المال وصحبة السلطان وطلب العلم وحياطة العيال ومُكابدة الأسفار والصيد وضُروب الصناعات ومباشرة الحروب وملاقاة الفتن وتحمّل المخاوف وعمارة الأرض"[٦].

مثلما أكَّدَ النسق، عبر حكمة حكمائه، فكرة أن المرأة عارٌ وطّدَ ابن حزم، عبر تَتَبُّعٍ قصديّ وإعمال للذهن في مراقبة النساء خلال صحبةٍ طويلة ورصدٍ أشبه ما يكون بتجارب الباحثين[٧]، مبدأ خلوّ المرأة من القيمة والقدرة على الإنجاز، وهيمنة الجنس على طباعها وامتلاؤها به.

هذا الاشتغال الذي يعضد لاحقُه سابقَه ناتجٌ عن إدراك المؤسسة الثقافية الرسمية أن أنجع الطرق لصناعة "التابع" الوفيّ لتبعيته هو تشكيكه في قيمته وكلامه، وزعزعة يقينه في جودة إنتاجه وفي نباهة تلقيه، لئلا يأتي يوم يقتنص فيه فرصةً لتمثيل ذاته فينقلب على النسق، ومثل هذا لا يكون إلا بإقناعه بخوائه؛ إذ لا شيء "أكثر تأثيرا وفاعلية في سحق معنويات الفرد أكثر من اقتناعه بأنه تافه"[٨].

---

١ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٨.
٢ ويتمر، ص ٧٨.
٣ المرجع نفسه.
٤ ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ١٦٤-١٦٥.
٥ ويتمر، ص ٨٦.
٦ علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٥٠م، ص ٥٠.
٧ ينظر: المرجع نفسه.
٨ وسيلة بروقي، "سلطة الذكورة وشرعيتها في الوعي النسائي: تحليل خطاب الحس المشترك"، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ع ١١، سبتمبر، ٢٠١٤م، ص ١٠٥. والعبارة لـ(أريك فروم).

ودون شك، فإن ذلك لا يحدث إلا حين تبرمج ثقافةُ المركز المُهمَّشَ على أنه بلا عقل أو على الأكثر بنصف عقل، فتفقده الثقة بتفكيره، وتهزم قدرته على اتخاذ القرار السليم والمشاركة الفاعلة بالحياة. وهذا هو المعنى السالب للشرط الإنساني الذي نعنيه. فالهيمنة الرمزية "تمثل في جوهرها عملية تطبيع الآخر على الشعور بالدونية، وضعف الإحساس بالقيمة الذاتية، وازدراء الأنا، كما تمثل في جوهرها عملية تمويه وتورية واختفاء ومواربة في تحقيق أهدافها وغاياتها السلطوية"[١]. والمثَل رأس مال رمزيّ فاعل وواحدٌ من أهمّ "الخطابات الرسمية الناجزة، المقرة من قبل أنظمة المعرفة والمراقبة، التي تمتلك الحق في الكلام عن الآخر/الهامشي...لامتلاكها رصيدًا كافيًا من الحقيقة والمعرفة بحسب النظام الثقافي"[٢]. ولاشك أن له دورًا رئيسًا في البرمجة وتركيب الصور وفي صناعة الأطر، كما قرأنا فيما سبق، وكما سنطلع عليه في الفقرات التالية.

١,٤ عقل المرأة مادة للسخرية

نقلت جلّ كتب الأمثال " حَدِّثْ حَدِيثَيْنِ امْرَأَةً، فَإِنْ لَمْ تَفْهَمْ فَأَرْبَعَةً"[٣]. وهو مثَلٌ يُضرَبُ في سوءِ السمع والإجابة[٤]، وأورد الزمخشري والعسكري وابن سلام على تخومه قصة احتكام الضبع والثعلب إلى الضبّ، وتجهيل الضبّ للضبع/رمز الأنثى في هذه القصة[٥]. ويظهر لنا من سياق القصة التي يرد فيها "فِعْلُ النساء فعلْتِ" عند الزمخشري[٦]، وعند ابن سلام: "فعل الحُرَّة فعلتِ"[٧]، مزجٌ لا نجد فيه مسافة فارقة بين الضبع والمرأة، ولن يكون ذلك غريبا إذا علمنا أن الضبع عندهم أحد نماذج الحمق: "أَحْمَقُ مِن الضَّبُع"[٨]، وهي ضمن ثلاث من الحيوانات حصر فيهن ابن الجوزي الحمق[٩]. ولعل ما قرّبها في نظرهم إلى المرأة نموذجها الوضميّ؛ إذ "يدخل الصائد عليها وِجَارها فيقول لها: خامِرِي أمَّ عَامِرٍ، فلا تتحرك حتى يَشُدَّها"[١٠]، وتخدع بالجنس فيغيب كل عقلها[١١]. والضبّ/الحكم مُتهَّمٌ بالضلال، فإذا عاب المُتَّهمُ بضعف رشده عقلَ الأنثى واكتشف خطلها، فغباؤها من الوضوح بمكان.

للمثل زيادات، وفيه تعديلات؛ وجميعها تضاعف حمق المرأة وتؤكد غباءها، كعادة أيّ زيادة في نصٍ يخصّ الأنثى، فغالبا لا تأتي الزيادة فيه إلا لدلالة إضافية على العنف الموجَّه إلى عقل المرأة أو جسدها. وكل الإضافات، هنا، تلتقي في "أنه لا مطمع في إفهامها"[١٢]، وإنْ كرّر المتحدث حديثه عشر مرات، فهي لا تستوعب إلا بـ"المربعة، أي العصا"[١٣]، وهم لم

---

١ فاتن عبد الجبار الخزرجي، العنف الرمزي، ص ١٩٩.
٢ أحمد آل مريع، خطاب الجنون في التراث العربي: الحضور الفيزيائي والغياب الثقافي، الرياض: دار العبيكان، ٢٠١٤م، ص ٣١.
٣ الميداني ج ١، ص ١٩٢، والعسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٣٦٨، والزمخشري، المستقصى، ج ٢، ص٦٠، والقاسم بن سلام، كتاب الأمثال، تحقيق: عبدالمجيد قطامش، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٠م، ص٥٤، وأبو عبيد البكري عبدالله بن عبدالعزيز، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق: إحسان عباس- عبدالمجيد عابدين، بيروت: دار الأمانة- مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م، ص٥٠-٥١.
٤ الميداني ج ١، ص ١٩٢.
٥ الزمخشري، المستقصى، ج٢، ص٦٠-٦١، والعسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٣٦٧-٣٦٨، وابن سلام، كتاب الأمثال، ص ٥٤.
٦ الزمخشري، المستقصى، ج ٢، ص ٦١.
٧ ابن سلام، كتاب الأمثال، ص ٥٤.
٨ الميداني، ج ١، ص ٢٢٥
٩ عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، شرح: عبد الأمير مهنا، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠م، ج١، ص٤٢.
١٠ الميداني، ج ١، ص ٢٢٥.
١١ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤، قصة المثل: (عَرَضَ عَلَيه خَصْلَتَي الضُّبُع)، حيث صادت ثعلبا، وحين همّتْ بأكله خادعها سائلا: (أما تذكرين يوم نكحتك؟ قَالت: متى؟ وفتحت فاها فأفْلَتَ).
١٢ البكري، فصل المقال، ص ٥١، والميداني، ١٩٢/١.
١٣ الميداني، ج ١، ص ١٩٢.

يتجاوزوا الاثنين إلى العشرة؛ ولم يَنْحَلُوها هذه النِّحْلَة إلا وفيها عندهم ما يحتمل ذلك ويليق بها، كما قال أبو عثمان ذات مرة فيما نحلوه للفيل[١]. يؤكد هذا استقبال المؤسسة الرسمية لهذا المثل الذي وافق تصوراتها عن عقل الأنثى. فابن العربي في "قواصمه" لم يجد أوجع وطأة على محاجّيه –الذين بلغوا في نظره غاية ضعف الفهم والإفهام– من استعارة هذا المثل ليتَّهِمَ عقولهم[٢].

يعكس المثل السابق قناعة راسخة في تصوراتهم عن نقص عقل المرأة، فهم يصوغون توقعاتهم عنه لا يحكون واقعه. فعقلها مُتَّهمٌ كسلوكها، ولا يسلم رأيها الطبيعي وتصرفها اليومي من أن يخضعا لتعسف التأويلات، فيوجَّها إلى ما تتوقعه المؤسسة الثقافية منها، فالمثل " قَطَعَتْ جَهِيزَةُ قَوْلَ كُلِّ خَطِيبٍ"[٣]، يحمل خبرا آنيًّا نقلته المرأة إلى حشد المجتمعين، ومثلها عشرات الرجال يفعلون هذا، وقد ضُرِبَ للأمر حين يُحسَم فيستغنى عن الخُطَب[٤]. لكن اشتباههم في اسم جَهِيزَة، استدعى المُتوقَّع عندهم عن عقل المرأة، فسارعوا إلى نقل المثل من مَضْرب إلى مَضْرب. فبينما يتنازع المثل عند الزمخشري مضربان فيراه" يُضْرب لأمر قد فَاتَ وأيس من إِصْلَاحه، وَقيل: هي جهيزة الَّتِي يضْرب بهَا الْمثل في الْحمق، وَإِنَّهُ مَثَل فِي مَن يقطع على النَّاس مَا هم فِيهِ بحماقة يأتي بهَا"[٥]، نجد معاصره الميداني يجزم بمَضْرب واحد "لمن يقطع على الناس ما هم فيه بَحَمَاقةً يأتي بها"[٦]، والمتأمل في مدونات عصرهما يلحظ أن المرأة بلغت غاية الزراية بها، وبدأت تتشكل أسوأ صورةِ لها من خلال صناعة المرويات وتلفيق الأقوال إنشاءً، وتزويرها نسبةً. ولو عدنا إلى من أشاروا إلى حمق جَهِيزَة قبل هذا العصر لوجدنا الجاحظ في أثناء حديثه عما يُحمَّق من الحيوان، يشير إلى أن "أنثى الذئاب...التي تسمّى جهيزة...من الموصوفات بالموق جدّا"[٧]، وعند الحديث عن المثل "أَحْمَق من جَهِيْزَة" يبيّن الثعالبي أنها "عرس الذِّئْب أي أليفته، وَمن حمقها أنها تدع وَلَدهَا وترضع ولد الضبع"[٨]، وبهذا قال البكري وعضدا رأيهما بالشعر[٩].

ولا يخلو الميداني من جرأة في اتخاذ القرارات التي تخص وجهة نظر أمثال المرأة، وأظهر ما تكون تعديلاته في مضارب الأمثال، فمثلا: " لُبُّ المرأةِ إِلَى حُمْقٍ"[١٠]، يزعم أنه يُضربُ عذرًا للمرأة عند الغيرة[١١]، واختزاله له في موقفٍ لا يبعد عن اختزال الغذامي له في مرحلة عمرية[١٢]. والمثل أعمُّ مما قالا، ولا يمكن فصله عن سياقه العام الذي يؤكده مَثَلٌ آخر لا يقل عنه شهرة، وهو "رَأْيُ المرأةِ إلى أَفَنٍ"[١٣]، ومعناها لُبُّ

١ الجاحظ، الحيوان، ج ٧، ص ٢٢٩.

٢ يقول: " قلنا: حدّث حديثين امرأة، فإن أبت فأربعة. يا عقول النسوان، ألم أعهد إليكم ألا ترووا أحاديث البهتان، وقدّمنا لكم على صحة خروج عائشة البرهان فلم تقولون ما لا تعلمون؟ وتكررون ما وقع الانفصال عنه كأنكم لا تفهمون؟". محمد بن عبدالله بن العربي، العواصم من القواصم، قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٩ه، ج ١، ص ١٦٠.

٣ الميداني، ج ٢، ص ٩١.

٤ المرجع نفسه.

٥ الزمخشري، المستقصى، ج ٢، ص ١٩٧.

٦ الميداني، ج ٢، ص ٩١.

٧ الجاحظ، الحيوان، ج ٧، ص ٣٨.

٨ الثعالبي، ثمار القلوب، ص ٣٩١.

٩ البكري، فصل المقال، ص ٤١٧-٤١٨.

١٠ الميداني، ج ٢، ص ١٩٩.

١١ المرجع نفسه.

١٢ الغذامي، ثقافة الوهم، ص ١٨٦.

١٣ منصور بن الحسين الآبي، نثر الدر في المحاضرات، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ج ٤، ص ١٥٠. "الأفْن النقص، وبالتحريك الحمق" الزبيدي، تاج العروس، تحقيق علي

المرأة مقترن بالحمق ورأيها كذلك، وهذا ما تقوله نصيحة ابن المقفع: "إيّاك ومشاورة النساء، فإنّ رأيهنّ إلى أَفَن، وعزمهنّ إلى وَهَن"[١]، وتدعمه منظومة متكاملة من الأمثال التي تُصحب أحيانا بقصصٍ مليئة بالسخرية من حمق المرأة وغبائها مثل: "مَنْ حَفَّنا أوْ رَفنَّا فَلْيَقْتَصِدْ"[٢]. فالمرأة تظهر في القصة مثيرة للضحك لفرط حمقها، تثق بنعامة ملتصقة بصمغة، وتلقي ثوبها على رأس هذا الطائر، لينتظر عودتها، وتشكر من أكرموها معلنةً اكتفاءها بما تجلبه النعامة، ويزيد الزمخشري: "أنها قوضت خباءها لتحمله عليها"[٣]، ويسند الأصمعي القصة إلى أعرابيّ[٤]، والمرأة والأعرابي مظنة الحمق في تصورات الثقافة الرسمية، وعليهما تدور كثيرٌ من نوادرها التي تعلن الظرف ظاهرًا بينما تضمر عنفًا رمزيًّا يشنّع بالمُعنَّفين، ويبث "إشارات عدوانية تحتمل قرائن الاستهزاء والتبخيس"[٥]، والسخرية ضربٌ من ضروب التعنيف الذي تتفق عليه تعريفات العنف مهما تباينت وجهات نظرها[٦]، بصفتها واحدةً من أهمّ أسلحة العنف التي يُقوّض بها المُعَنَّف، وأكثر الأمثال التي تُضرب في حمق المرأة وغبائها لا تنفصل عن السخرية بها، فالنصّ الساخر حين يُصيِّر المستهدَف معرضًا للإضحاك من حمقه، يقول لنا: إن الموقف ليس عابرا، وإنما هو من صميم صفات هذا المستهدَف.

وحين يُغَيَّب اسم مَنْ يوجه إليها المثل يصبح القول عامًّا على الجنس كله، ولا ينصرف عند تداوله إلى حمق أنثى واحدة، وهذا ما نجده في أمثال من قبيل" ضَرَطَتْ فَلَطَمَتْ عَيْنَ زَوْجِهَا"[٧]، و" عَارِيَةُ الفَرْجِ وَبَتٌّ مُطَّرَحٌ"[٨]. وعلاوة على ذلك تُنْطِقُ الأمثالُ المرأةَ، لتشهد على حمقها بنفسها كما في: " عَلَى جَارَتِي عِقَقٌ ولَيْسَ عَليَّ عِقَقٌ"[٩]، وعلى حمق جنسها كالمثل: " رَمَتْنِي بِدَائِها وانْسَلَّتْ"[١٠].

وأمثال السخرية من حمق المرأة كثيرة لا يتسع المجال لإيرادها جميعًا غير أننا سنقف على صورة عقل المرأة حين تكون مُشَبَّهًا بها. فكل أمثال التشبيه بها تدخل في باب السخرية من حمقها وضعف عقلها عدا مثل واحد. ففي هذا الحقل يُضرب بغبائها المثل ويشُبَّه بها كل مُضيعٍ لأمره: "كَدَابِغَةٍ وَقَدْ حَلِمَ الأدِيمُ"[١١]، ويُقرن بها كل ضعيف همةٍ في مواصلة عمله اليسير: "كالمُخْتَنَقَةِ على آخر طَحِينِهَا"[١٢]، ويقارَب بها من ينال شيئا بطريقة غير مشروعة ودون سعي: " كالمُصْطَادَةِ بِاسْتِهَا"[١٣]، ويجمع معها من يفتخر – لانعدام إنجازه–

هلالي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م، مادة (أفن).

١ المرجع نفسه.

٢ الميداني، ج ٢، ص ٣١٠. حفنا ورفنا: خدمنا وأحاطنا.

٣ الزمخشري، المستقصى، ج ٢، ص ٣٥٥.

٤ البكري، فصل المقال، ص ٣٢.

٥ علي بن عبدالله، "من مظاهر التسلط في النقد الأدبي العربي القديم: الموازنة بين الطائيين للآمدي أنموذجًا"، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية- العام الخامس، ع٤٧، ديسمبر ٢٠١٨، ص٤٨.

٦ سعاد، الناصر، "البعد الثقافي للعنف"، مجلة المنبر، هيئة علماء السودان، ع ١٠، سبتمبر، ٢٠٠٩م، ص ٢٣٨.

٧ الميداني، ج ١، ص ٤٢٨.

٨ المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٠. البَتُّ: كِساء غليظ النسج، ويقَال: هو طيلسان من خز.

٩ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٣. العِقَّة: العَقيقة، وهي قطعة من الشَّعْر، يعني الذُّؤابة. قَالته امرَأة كانت لها ضَرَّة، وكان زوجها يكثر ضربها، فحسدت ضَرتَها على أن تُضْرب، فعند ذلك قَالت هذه الكلمة، أي أنها تضرب وتحَبُّ وتُكْرم وهي لا تضرب ولا تكرم.

١٠ المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٦.

١١ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٢٠. يضرب للأمر الذي قد انتهى فساده. وذلك أن الجلد إذا حَلِمَ فليس بعده إصلاح.

١٢ يضرب لمن ضَجِرَ عند آخرِ أمره وقد صبر على أوله.

١٣ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥٧. يضرب مَثَلاً لكل من أصاب شيئاً من غيره وجهه، وقَدَرَ عليه بأهوَنِ سَعْي، حيث اصطادت ضَبًّا بين رجليها.

بمنجز غيره "كالفَاخِرَةِ بِحِدْجِ رَبَّتْها"[١]، ويُمَثَّل بها لحمق من يُعلّم ذوي الخبرة "كَمُعَلِّمَةٍ أُمَّهَا البِضَاعَ"[٢]، وتُصيَّر نموذجا لمن بلغ من الحمق غايته "كالمَمهُورَةِ إحْدَى خَدَمَتَيْهَا"[٣].

بهذه الطريقة في العنف الناعم والملطف تأتّى للخطاب سحق المرأة وإلغاؤها كما فعل مع الأسود، متوسلا بالمجاز المُحَمَّل بالاستهزاء والسخرية منها؛ فتستحضر ليُشبَّه بها غيرها تشبيه سلبٍ، ويمكن قراءة هذا التشبيه بوصفه سلاحا موجها إلى التلاعب بها[٤]. وهناك قضية أخرى يجدر بنا التوقف عندها، وهي أن مضارب الأمثال –بما فيها الأمثال الخاصة بالمرأة– موجهة إلى عقل الرجل لتنبيهه وتعليمه وإفادته، والمرأة خارج هذا التلقي، وكأنها لا تستوعب مرامي هذه المعاني لنقص عقلها وشدة غفلتها فتجاهلتها عناية الأمثال. لقد نظر الجاهليّ، كما يذكر جواد علي، "إلى رأي المرأة على أن فيه وهنًا وضعفًا وأنه دون رأيه بكثير، وتصور أن مقاييس الحكم عندها، دون مقاييسه في الدقة والضبط، ولهذا رأى العرب أن من الحمق الأخذ برأي المرأة. فكانوا إذا أرادوا ضرب المثل بضعف رأيٍ وخطله قالوا عنه: "رأي النساء" ...حتى ذهب البعض إلى عدم وجود رأي للمرأة"[٥].

وتؤكد الأمثال ما ذهب إليه هذا الباحث من نفيهم لعقل المرأة، فلا نجد في "الأمثال نصا صريحا على حلم المرأة، كما يظهر مع الرجل...ومن العجيب أنه مع عدم التصريح بحلم النساء وكأنه غير موجود، فإن الأمثال تُضرب بحلم فرخ الطائر[٦]، وفرخ العقاب[٧] "[٨].

٢,٤ منزلة العقل في الجسد الأنثوي

إذا كان أكثر الرجل في (رأسه) كما يخبرنا الشنفرى[٩]، فإن أكثر المرأة في (استها) كما يقطع به مضرب المثل " فِي اسْتِها مَالا تَرَى"[١٠]؛ وهو موضع التفكير والهموم واتخاذ القرارات بحسب المثل: "تَرَدَّدُ فِي اسْتِ مارِيَةَ الهُمُومُ ... فَما تَدْرِي أَتَظْعَنُ أَمْ تُقِيمُ"[١١]. ولا يتجاوز المنجز الذي تعتدّ به هذا العضو، فهو مرجع القيمة عندها: " أَخْيَلُ مِنْ وَاشِمَةِ اسْتِهَا!"[١٢]، ويتغير أفعل التفضيل إلى "أزهى" فيقرنها العسكري ببقية سربها من الحيوانات والطيور التي ليس من بينها عاقلٌ يمكن أن يشفع بحسن ظننا في مقاصد هذه المدونات[١٣]، وحين يصيد الرجال بأيديهم فهي تصيد بهذا العضو كما مرّ[١٤]. وحصْرُ هذه الأفعال المرتبطة بالعقل والإرادة والفعل بعضو المرأة الجنسي حاضر في عدد من المدونات الثقافية البارزة في ثقافتنا. فمن الشواهد على ذلك أبيات الفرزدق بعد وفاة زوجته[١٥]، وتشنيع جرير

---

١ الحِدْج: مركب يوضع على الراحلة. يضرب لمن يفتخر بما ليس له فيه شَيء.

٢ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤٠. البضاع: الجماع. يضرب لمن يجئ بالعلم لمن هو أعلم منه.

٣ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦٦: الخَدْمَة: يقصد بها هنا: خلخالها، و"هذه امرأة تُحَمِّقَ لأنها طالَبَتْ بعلها بالمهر، فنزع الرجل إحدى خَدَمَتَيْهَا ودَفَعها إليها مهراً، فرضيت بذلك، فضرب بها المثل في الحمق". وقريبا منه المثل: "كَالمُمهُورَةِ مَنْ مَالِ أبِيهَا". المرجع نفسه.

٤ نادر كاظم، ص ٤٣٤.

٥ جواد علي، ج ٨، ص ٢٠٩.

٦ العسكري، جمهرة الأمثال ج ١، ص ٤٠٦.

٧ المرجع نفسه.

٨ دعاء بنت رضا سراج علاف، صورة المرأة في الأمثال، ص ٥٣.

٩ عمرو بن مالك (الشنفرى)، الديوان، جمعه وشرحه وحققه: أميل يعقوب، ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م، ص ٤٨.

١٠ يضرب للباذل الهيئة يكون مَخْبَرَهُ أكثر من مَرْآه، ويضرب لمن خفى عليه شَيء وهو يظنُ أنه عالم به. ينظر: الميداني، ج ٢، ص٧٢.

١١ المرجع السابق، ج ١، ص ١٤٤. والمثل " يضرب لمن يَعْيا بأمره". ينظر: نفسه.

١٢ المرجع السابق، ج ١، ص ٢٥٣.

١٣ العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٥٠٧.

١٤ " كالمُصْطَادَةِ بِإسْتِهَا".

١٥ يقول الفرزدق: وَأَهْــوَنُ رُزْءٍ لِامرِئٍ غَيْرِ عاجِــزٍ رَزِيَّةُ مُرْتَــجِّ الـرَّوادِفِ أَفْرَعـــا.
أبو عبيدة، ج ٣، ص٩٤١.

بجعثن أخت الفرزدق[١]. وبمقتضى ذلك عملت الثقافة المعُنِّفة على إخفاء إمكانات المرأة (كالعقل، والكلام، والقوّة...) وإدماجها في ذلك الجزءِ الخاص من جسدها، فبات هو مركز الإنتاجيّة لديها، وموضع القوّة الذي تدافع به، والصوت الذي تنادي به، ويكشف لنا ذلك عن رسوخ الجزءِ في الإحالة على الكلّ، على نحو يخوّله بأن يتبنّى أجزاءً أخرى من ذلك الكلّ ويدمجها فيه[٢].

إنّ عقل المرأة المقرون بما بين فخذيها –كما تقول حكيمة النفزاوي– في محل تهمة دائمًا، وحين يُبدي شورًا فلن يؤخذ به، ولن يخرج رأيه في تصور المؤسسة العالِمة عن الحمق أو العاطفة. فحين علمت الهَيْجُمَانة بنت العنبر بعزم عَبْشَمْس (مقروع) بن سعد– وكانت تعشقه– على غزو قبيلتها، غلّبت عقلها على عاطفتها، فبلّغتْ أباها وحذّرته، وعندما جمع والدها القوم وأخبرهم، قال مازن بن مالك مُتهِّما مشاعرها: " حَنَّتْ وَلاَتَ هَنَّتْ وَأَنَّى لَكِ مَقْرُوعٌ"[٣]، وعاتب أباها: "ما كنت حقيقًا أن تجمعنا لعشق جارية ثم تفرقوا عنه"[٤].

لم يثق القوم بخبرها؛ لأنها "امرأة وحسب، فهي متهمة بكذبها...جارية، والجارية لا يعوّل كثيرا على غريزة انتمائها"[٥]، وكانت أسهل تهمة تُرْمَى بها عاطفتها. وعدم إنكار والدها جرأة القوم على تهمتها يدل على أن التشكيك في صبوة المرأة كان مألوفًا لا ينتبه إلى عنفه. والمدونة الثقافية لم تنتصف لها وإنما وقفت ضدها أيضا، فخلّدت مَثَل التهمة الذي يصمها، لتظل المرأة مُسجَّلة في قائمة المُتهمَّين المدانين معًا على الرغم من تأكدهم بعد ذلك من براءتها وصدقها[٦]. وعدم الاعتداد بخبر المرأة ورأيها حدث مع زرقاء اليمامة وحَذَامِ، ولأن قصتهما ليس فيها ما يدعو إلى التهمة الجنسية فقد أنصفهما المثلان "أَبْصَرُ مِنْ زَرْقَاءِ اليَمَامَةِ"[٧] و" القَوْلُ مَا قَالتْ حَذَامِ"[٨]، وإن خذلهما قومهما.

وحين يخلّ الرجل بدستور الذكورة المتواطأ عليه في تحميق رأي المرأة، فيستمع إلى رأي ابنته التي تدعوه إلى الحمق (خيانة القيم–الغدر بالمستجير) تقف الطبيعة مع الذكورة في كشف ضلاله، فعامرٌ الثُّعَلِيّ أجار امرأ القيس بن حجر الكندي " فَقَالَت لَهُ ابْنَته: إنَّه مأكولٌ فَكُلْهُ، فَأتى جبل الريان فصاح فِي أَصله: إن عَامر بن جُوَيْن قد غدر فَرد عَلَيْهِ الصدى، فَقَالَ مَا أقبح هَذَا! ثمَّ صَاح إِلَّا أَنه قد وَفَى ورِدّه الصدى فَقَالَ: مَا أحْسنه! فوفى لَهُ"[٩]. فجبل الريان المكون من تراب وحجارة رجّع الصوت فأعان والدها على الرشد واتخاذ القرار الصائب، وكان صداه خيرًا من حضورها، فهي ضد الصواب والقيمة، ولا تعدو أن تكون صوتًا شيطانيًّا.

---

١ يقول جرير: وَجِعْثِـــنُ نادَتْ بِاسْتِـــها يـــالَ دارِمٍ فَلَـمْ تَلْـــــقَ حُـــــرًّا ذا شَكيمٍ مُشَجَّـــــعا.
أبو عبيدة، ج٣، ص ٩٤٨.
٢ ينظر: منى الرويلي، ص١٠٣، ١٠٤.
٣ الميداني، ج ١، ص ١٩٢. هَنَّت: من الهنين وهو الحنين، ولات: مَفْصُولة من هنَّتْ، أي لاتَ حينَ هَنَّتْ، فحذف "حين" لكثرة ما يستعمل لات معه.
٤ المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٤.
٥ محمد توفيق أبو علي، ص ٢٥٩.
٦ ينظر: الميداني، ج ١، ص ١٩٤.
٧ المرجع السابق، ج ١، ص ١١٤.
٨ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٦، و ج ٢، ص ١٧٤.
٩ العسكري، جمهرة الأمثال، ج ٢، ص ٣٥٥ـ٣٥٦.

على أننا لا نعدم في قصص الأمثال ما يشير إلى وجود آباء استثنائيين يستشيرون بناتهم في أمر زواجهن كما في المثل "العَوْدُ أَحْمَدُ"[١]، والمثل " تَجُوعُ الحُرَّةُ وَلاَ تَأكُلُ بِثَدْيَيْهَا"[٢]، والمثل "تَرَى الفِتْيَانَ كالنَّخْلِ ومَا يدْرِيكَ مَا الدَّخْلُ"[٣]. فكلما قوي جانب المرأة بأبناءٍ أو إخوة نجباء يظهر صوتها، فتسهم في إنتاج الحكمة، وتقف موقف الحكمة كما في المثَل "حَسْبُكَ مِنْ شَرٍّ سَمَاعُهُ"[٤].

وإذا سمحت المؤسسة الرسمية بظهور أصوات نسائية استثنائية، فإنها تحتاط في أن تظل المرأة، مهما بلغتْ، داخل دائرة محددة؛ ولهذا فالأمثال صلفة عنيفة أمام أيّ هجس يتطلع إلى الخروج من الدائرة المرسومة: "مَا أَمْرُ العَذْرَاءِ فِي نَوَى القَوْمِ؟"[٥]. فمُشَاورة النساء في الأمور المهمة نقصٌ في الرجولة. وعلى الرغم من نسقيّة العنف في هذا المثل، فإن أكثر ما تتجلى ضراوة عنفه في الكناية عن المرأة بالعذراء، وكأنّ موضع العذريّة يختصر هويّتها وأسباب وجودها، ثمّ إنّها خارجة عن القوم (أي الرجال)، فليست من أصل الجماعة، وانتماؤها مُتَّهمٌ كعقلها.

وإذا كان "العقل هو النظام الذي يعطي للثقافة العربية مزاجها الخاص بين الثقافات المختلفة، ويفرق بين المستوى العالِم منها وبين المستويات الشعبية والهامشية الأخرى، ويكون الوصف بأنه عاقل بمنزلة الشهادة والقبول والجودة، والاعتراف بقيمة الشيء ثقافيًا وتوافقه مؤسسيا"[٦]، فإن المرأة، بسلب العقل، منها نُفيتْ خارج عالم القيمة والفعل والتقدير، وهذا ما يقوله واقع كثير من النصوص التي تتداول صورتها.

وصيغ النفي الحاد التي يبدو أنها مدونة في العصور الإسلامية تشتد ضراوة عنفها ضد عقل المرأة فتُحوِّلها إلى دُمْيةٍ يتلاعب بها الرجل كيفما شاء، كما في "شاوروهنّ وخالفوهنّ، فإنّ في خلافهنّ البركة"[٧]. وقد توهم جواد علي أنَّ هذا النص جاهليّ[٨]، وفاته أنَّه من الموضوعات التي نسجتها الذهنية المعادية للمرأة بعد الإسلام، ويبدو أن موقف الإسلام من المرأة قد أثار أنصار النسق المضادّ لها، فاشتغلوا على إقناعها بهشاشة كيانها، وبخطل عقلها من جهة، وعملوا على صناعة النصوص ضدها ونسبتها إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– وإلى كبار الصحابة من جهة أخرى، في محاولة منهم لتعطيل مشروع تصحيح وضعها المبني على مبدأ "النِّسَاءُ شَقَائِقُ الأَقْوَامِ"[٩]. وبقدر ما تؤكد هذه الذهنية ضعف المرأة وهشاشتها يفضحها قلقها ورعبها من المرأة، وتتوسل بالنصيحة المثَلية التي تضمن سيرورتها للتحذير من الإصغاء للمرأة: " طَاعَةُ النِّسَاء نَدَامَةٌ"[١٠]. وحين تتجاوز دورها ويستمع إليها الرجل تغضب الذكورة لنفسها فيجترئ المرؤوس على عتاب الرئيس ونصحه، وينبهه إلى ضلاله بصيغة

---

١ الميداني، ج ٢، ص ٣٤.
٢ المرجع السابق، ج ١، ص ١٢٢.
٣ المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٧-١٣٨.
٤ المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٤.
٥ الميداني، ج ٢، ص ٢٧٣.
٦ آل مريع، ص ٩١-٩٢.
٧ محمد بن موسى الدميري، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق: أحمد حسن بسج، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ج ٢، ص ٢٣٦. وقد نسب الدميري النص إلى عمر بن الخطاب، وزعم آخرون أنه حديث نبوي، وضعف الألباني الروايتين. ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض: دار المعارف ، ١٩٩٢م، ج ١، ص ٦١٩.
٨ ينظر: جواد علي، ج ٨، ص ٢٠٩.
٩ الميداني، ج ١، ص ٢٩. لم يشر الميداني إلى النبي –صلى الله عليه وسلم- لم يشر إلى أن هذا حديث، مع صحته.
١٠ المرجع السابق، ج ١، ص ٤٣٥.

الأمر (دَعْ)، ويحتج لوجهة نظره بمثَلَينِ كما فعل الحجاج مع عبدالملك: "دَعْ عنكَ مُفَاكَهة النساء، فإنَّ المرأةَ رَيْحَانَةُ، وليسَتْ بقَهْرَمَانَة"[١]. وهذان المثَلان الأثيران على الثقافة ضَنَّ عددٌ من المدونات بنسبتهما إلى الحجّاج أو إلى ابن المقفع[٢]، ونسبتهما إلى شخصياتٍ آصل في قبول القول وأكثر تأثيرا في المتلقي لاعتبارات دينية[٣].

٤،١٣الأنوثة سلة مهملات الذكورة الفاسدة

كثير من الأمثال والأقوال السائرة التي يُتَوهَّم أنها تتعاطف مع المرأة يتبيّن، عند التفتيش، أنها تشتغل في إطار النسق النافي لعقلها وقدراتها. فالمثل "يَغْلِبْنَ الْكِرَامَ وَيَغْلِبُهُنَّ اللِّئَامُ[٤] يشرح استخفاف الجماعة بالعقل المؤنث، وهو واحد من أعنف الأمثال وأشدها ضراوة في تهشيم الجنس الأنثوي[٥]، فالكرام لا يحملون كلامهن محمل الجد لانخفاض وعيهن فيرفع الكريم نفسه عن مغالبتهن[٦]. وحين يستعمل اللئيم عقله فإنه يتفوق عليهن لضعف عقولهن. وهذا المثل المعنِّف يجري مجرى مثَل حاتم الطائي: " لَوْ غَيْرُ ذَاتِ سِوَارٍ لَطَمَتْني"[٧]، فـ"الكريم" حاتم يعلن ترفعه :" لا أقتصّ من النساء"[٨]، وقسوة المثل يكشفها مضربه؛ حيث يُتمثَّل به " للكريم يظلمه دنيء فلا يقدر على احتمال ظلمه"[٩]. فالرجولة تأبى أن تقرن قيمها بقيم الجسد المجرد من العقل والقيمة، ولا يكون "الرجل الكامل فحلا إلا إذا قدر على التخلص من شوائب الأنوثة، واستطاع أن يعكس التضاد بين الصفات الذكورية والصفات الأنثوية، فهذا التقابل هو الذي يكسبه هوية جنسية متميزة"[١٠].

وحين تُقْرَن ذكورةٌ بجنس المرأة عامة، سواء في الخطابات الفصيحة أم العامية، فإنها تغدو ذكورة فاسدة، لأن الأنوثة عندما تكون مُشبَّهًا به لأي ذكورة، فهي مُشبَّهٌ به سلبي، ولا تعدو أن تكون سلّةَ مُهمَلات لمنفيّات الرجولة الساقطة، فلا أنثى تستحق أن تسمو إلى مقام الذكر، فالأم التي تبدو في التصورات الجمعية محل حفاوة وإعلاء لا يتجاوز ذلك مسألة العطف عليها وبرّها وتقديرها في إطار جنسها. وهذه عقيدة راسخة عند الابن منطلقة من قاعدة المثَل:" أَبِي يَغْزو، وأُمِّي تُحَدِّثُ"[١١]، وأيّ تقارب بالشبه الجندري بين ابنها وبينها يُسقط قيمته، فيقال: "أَشْبَهَ فُلانٌ أُمَّه"[١٢]، على سبيل النبز والتعيير. فإحضار الأم هنا هو تأكيدٌ لضعفه وعجزه، وهذا إشارة إلى أنه "ظهرت عليه الصفات التي تسندها الثقافة إلى المرأة، فيُهمش ويُلفظ، لأنه هجين لا يصلح، ولا يمكن أن يحتفظ بمكانته وشرفه، لكونه يهدد الأنموذج، ويوحي بالفوضى واختلال النظام الجندري"[١٣]. ولا تغفل المؤسسة الرسمية عن الحدود

---

١ ابن عبدربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٣٠٢. القهرمانة: مدبرة البيت ومتولية شؤونه، والقهرمان: الحفيظ على ما تحت يديه.

٢ ينظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٦م، ج٤، ص٧٩.

٣ ابن حمدون، ج ٣، ص ٣٣١. وقد نسب المثلين إلى علي بن أبي طالب –رضي الله- عنه، ضمن وصية طويلة لابنه الحسن.

٤ الميداني، ج ١، ٤٢٦.

٥ تكمن خطورة عنفه في أنه عنف رمزي غير مرئي وغير محسوس من الجلاد والضحية، فكثيرًا ما يظنّ منصفًا للمرأة.

٦ في اللغة الدارجة يقولون في معنى المثل مثلا شعبيا :" لا تحط (تضع) عقلك في عقلها". ومعناها لا تجاريها فتساوي عقلك بعقلها.

٧ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٠٢.

٨ المرجع نفسه.

٩ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٤

١٠ آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص ٨٩٩.

١١ الميداني، ج ١، ص ٤٩.

١٢ المرجع السابق، ج١، ص٣٦٩.

١٣ قرامي، ص ٨٩٩.

الصارمة بين الذكورة والأنوثة، ولا تسمح بمسّها. والأمثال أحد أسلحة المؤسسة الفاعلة، فإذا اجترأ ذَكَرٌ على الاقتراب من هذه المنطقة المحظورة جعلتْ له "فَوْقَ العَرَانِينِ مِيسَما"[١]، وشنّعت عليه؛ لأنه ارتكب جناية تنقله من عالم الخير إلى عالم الشر فـ"شَرُّ النَّاسِ مَنْ مِلْحُهُ عَلَى رُكْبَتِهِ"[٢]، ويقرب لنا الميداني جناية الذكر الشاذ: "شرّ الناس مَنْ لا يكون عنده من العقل ما يأمره بما فيه مَحْمدة، إنما يأمره بما فيه طَيْش وخفة وميل إلى أخلاق النساء"[٣].

وحين تجد مؤسسة الذكورة فردًا من أفرادها "لاَ يُسَرُّ به أحد ولاَ يُرْجَى منه خير"[٤]، تقوم بمنحه تأشيرة خروج إلى عالم الأنوثة/اللافاعل، وتسحب منه سجل الذكورة، ومن ثم فهو لا يشبه "مَشِيمَة تَحْمِلُها مِئْنَاثٌ" بل يكونها، فغياب كاف التشبيه، هنا، يمحو الحدود ويدمج المتقاربات، فتصبح شيئًا واحدا.

وحين تتميز أنثى في جنسها، وتتجاوزه، وتتعاطف معها المؤسسة الذكورية، فغاية ما تفعله أن تهب لها من المخفقين في الرجولة ما تشاء، لأنهم في الأصل منفيون إلى الأنوثة، لكنها لا يمكن أنْ تُرَقّيها لتُشْبِه ذكرًا غير خسيس، فـ"المرأةُ الصالحةُ خيرٌ مِنْ أَلْفِ رَجُلٍ غَيْرِ صالح"[٥]. فالمقارنة ليست لصالح المرأة الصالحة فهي تتحدث عن تنافسٍ في قاع المجتمع، مع السقطة، ومن لا يُرْجَى منهم خير ولا يسرون أحدا، مع مَنْ مُنِحُوا تأشيرة "خروج بلا عودة"، واللقاء التنافسي ليس في مسرح الذكورة وإنما في أرض محايدة.

وحين يُجْرَى عقد مقارنة بين الأنثى والذكر، ويُتوهَّم أنه لصالح الأنثى، فالأمر خلاف ذلك، فهو، دون شك، مُهِيْن للأنثى الإيجابية، على أيّ وجهٍ قلّبناه، كما في "خُبَأَةُ صِدْقٍ خيرٌ من يَفَعَة سوءٍ"[٦]. أي جاريةٌ خفرة خير من غلام سوء[٧]. فالفتاة الناشئة الصالحة الحيية[٨] خير من غلام السوء وحسب، والتنافس هنا على أَعْلَى الأسفل، وليس على صدارة الأعلى، فالمرأة حقها أن تقرن بالحيوان فهي مركوبة مثله كما سيأتي.

٤,٤ نفي المرأة عن العالم الإنساني وانعكاساته على مكانتها في الحياة الزوجية

تقترن صورة المرأة بالحيوان في أكثر تفاصيله، فالمثل –كما كثير من الشعر– يعقد بينهما تقاربا جسديا، من ذلك المثل: "أقْبَحُ هَزِيلينِ الفَرَسُ والمرْأةُ"[٩]، وعمرو بن الليث حين عُرِض عليه جنده، ورأى فرسًا عجفاء فغضب حضرت بين عينيه الصورة الجامعة فقال: "هؤلاء يأخذون دَرَاهمي ويُسِّمُنون بها أكْفَالَ نسائهم"، ولما أعجبته إجابة الجندي وصله بمالٍ، وقال له: "سَمِّنْ بها مركوبَيْك"[١٠]، ويقولون: "جاءَ يَجُرُّ بَقَرَهُ"[١١]، كنى "بالبقر لأن النساء محلُّ الْحَرْث والزرع، كما أن

١ شطر من بيت للمتلمس، ينظر: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، الوحشيات، تحقيق: عبدالعزيز الميمني، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص ١١٢.

٢ الميداني، ج ١، ص ٣٦٩. يذكر الميداني أن العرب تسمى الشحم مِلْحاً لبياضه، وتقول: أَمْلَحْتُ القِدْرَ، إذا جعلت فيها الشحم، وهم يرون أن النسوة همهن السمن والشحم.

٣ المرجع نفسه.

٤ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣١٦.

٥ صلاح الدين المنجّد، أمثال المرأة عند العرب، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨١م، ص ١٣٢.

٦ الميداني، ج ١، ص ٢٤٢. الخبأة: المرأة التي تطلع ثم تختبئ، ويقال: غلام يافع ويفعة: قارب الإدراك.

٧ نفسه.

٨ والحياء عندهم من أجود صفات المرأة، وهذا يعني أنهم يقارنون ناشئة متميزة بين جنسها بالغلام الرديء.

٩ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٢٤.

١٠ نفسه.

١١ المرجع السابق، ج ١، ص ١٦٤.

البقر آلة لهما"[١]، وحين يُطلِّق امرأته فهو يختار بين صنفين من الحيوان: "الظِّبَاءَ عَلَى البَقَرِ"[٢]، والمعنى أنه يختار "الظباء على البقر، والبقر كناية عن النساء"[٣]، وترتبط المرأة عند الطلاق بحيوان آخر هو الناقة، فيقال: " حَبْلَكِ عَلَى غَارِبِكِ"[٤].

لقد ألغى هذا الفصل الحادّ والنفي القاهر وطرد المرأة إلى عالم الحيوان الإحساسَ بالانسجام من جهة، وسوّغ العنف من جهة أخرى، ورسّخ السلعية من جهة ثالثة، لكون الحيوان قيمة نفعية وتجارية، فألقى بظلاله على مؤسسة الزواج التي لم يعد العنف فيها شيئًا منكرا، فقد جاءت الليلة الأولى ليلة حربٍ محضة، والدم المراق من المرأة ليس دم بكارة، وإنما دم خصمٍ قد أُطيح به، فقرنه العرب بالفعل "افترع"[٥] العريق بدمويته[٦]، وعزَّ عليهم أن يكون الخصم (الأنثى) مستسلما تلك الليلة؛ لأنه ليس من شيمهم الإجهاز على ضعيف، فحفزوا المرأة باللغة للمواجهة ولم يعطوها فرصة خيارٍ، فإما النصر وإما الهزيمة، فسيذاع عبر المثل السائر أنها "بَاتَتْ بِلَيْلةِ حُرَّةٍ"[٧]، أو يشاع أنها " باتَتْ بِلِيْلَةِ شَيْبَاء"[٨].

ومعجم ألفاظ الزواج لا يتيح لنا أن نبحث لها عن جذر طقوسي؛ لأن كثيرًا من ألفاظ النكاح تدل على الحرب والغلبة، وهناك ربط واضح بين عضو الذكورة وآلة الحرب، ولعل الرمح أكثر أدوات الحرب علاقة بهذا العضو، فاستعاروا عددا من ألفاظ حقله ونقلوها إلى حقل النكاح، فاستقرت فيه استقرارا مطمئنًا لا يُشْعر معه أنها دخيلة عليه[٩].

ويهنئون فارس الحرب بالانتصار مُقدَّما، فيقولون له في ليلة الزفاف: "باليُمن والبرَكَة وشدّة الحَرَكَة والظّفر عند المعركة"[١٠]، ولقلقهم المرضي المسكون بهواجس الشك من تبذّل المرأة جنسيًّا مع الغرباء، يحفزونها على الإباء والتمنع في ليلة الدخول بها، ليظلّ ذلك سمتًا لها طيلة عمرها، فيجبّلونه فيها ويشيدون بـ"الحُرَّةِ" التي لم تُمَكِّن زوجها منها ليلة الزواج[١١]، ويُنددون بمن تفتضّ من ليلتها تنديدًا ساخرًا[١٢] وجادًّا تسير فيه الأشعار[١٣]، وهذا لم يكن سمتًا جاهليا انتهى مع زوال الجاهلية، بل بقيت بنية تفكيره قارة في الثقافة العربية، وظلَّ المثل يشتغل خارج مؤسسة الزواج فينقل الزواج

١ المرجع نفسه.
٢ المرجع السابق، ج ١، ص ٤٤٤.
٣ المرجع نفسه.
٤ المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٦ . الغاربُ: أعلى السَّنام، وهذا كناية عن الطلاق، أي اذْهَبي حيثُ شئت، وأصله أن الناقة إذا رَعَتْ وعليها الخِطامُ ألقى على غاربها، لأنها إذا رأت الخِطامَ لم يَهْنئها شيءٌ.
٥ علي بن إسماعيل بن سيده، المخصص، اعتني بتصحيحه: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، بيروت: دار إحياء التراث العربي-مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٩٩.
٦ ابن منظور، مادة (فرع). فرع رأسه بالسيف: علاه، والفَرَعَةُ: أَوَلُ نِتَاجِ الإِبل وَالْغَنَمِ، وَكَانَ أَهل الْجَاهِلِيَّةِ يَذْبَحُونَهُ لآلِهتهم. و أَفْرَعَ القومُ إِذا ذَبَحُوا أَوَّلَ ولدٍ تُنْتَجُه النَّاقَةُ لآلِهتهم، والفَرَعُ: بَعِيرٌ كَانَ يُذْبَحُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِذا كَانَ للإِنسان مِائَةُ بَعِيرٍ نَحْرَ مِنْهَا بَعِيرًا كُلَّ عَامٍ، فأَطْعَمَ الناسَ وَلَا يَذُوقُه هُوَ وَلَا أَهلُه، وَقِيلَ: إِنه كَانَ إِذا تَمَّتْ لَهُ إِبله مِائَةً قدَّم بِكْرًا فَنَحَرَهُ لِصَنَمِهِ، وأَفرَعَتِ المرأَةُ: حاضَتْ. وأفْرَعَها الحَيْضُ: أَدْماها، وَهَذَا أَول صَيْدٍ فَرَعَه أَي أَراقَ دَمَهُ، ومِنْ أَمثالهم: أَوّلُ الصيْدِ فَرَعٌ.
٧ الميداني، ج ١، ص ١٠١. العرب تسمى الليلة التي لا يقدر الزوج فيها على افتضاض الزوجة ليلة حرة.
٨ المرجع نفسه.
٩ ينظر: ابن سيده، ج ١، ص ٤٩٨-٤٩٩. ويقول النابغة: وإِذَا طَعَنْتَ طَعَنْتَ فِي مُسْتَهْدِفٍ . ينظر: النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٦م، ص ٩٩.
١٠ الراغب الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٣٣.
١١ ثابت بن أبي ثابت، الفرق، تحقيق: حاتم الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م، ص ٣٢. يقول النابغة:

شُمُسٌ موانعُ كلّ ليلةِ حُرَّةٍ   يُخْلِفْنَ ظَنَّ الفاحُشِ المِغْيارِ

وأظن أن ابن عاشور توهَّم حين رأى تمنعها عن زوجها "كناية عن قلة رغبتها". فالعربي يريد أن ترغبه وأن تتمنع معا، وهذا موجود في كلامهم، فصناعة التمنع مطلبٌ ليكون ذلك طبعا فيها، فلا تبذله لغريب. ينظر: الديوان، ص ١٠٨، هامش رقم ٢.
١٢ ثابت بن أبي ثابت، الفرق، ص ٣٢. قَدْ أَقْبَلَتْ عَمْرَةُ من عِراقِها تضرِبُ قُنْبَ عَيْرِها بساقِها مُلْصِقَةَ السَّرْجِ بخاقِ باقِها. (يَعْنِي فَرْجَها).
١٣ المرجع السابق، ص ٣١. وكُنْتُ كَلَيْلَةِ الشَّيْباءِ هَمَّتْ بمَنْعِ الشَّكْرِ أَتأَمَها القَبِيلُ.

ثقافيا من فراش الزوجية إلى العراء المكشوف، في حلبة الصراع الحياتيّ العام، ففي كثير من الخصومات الجسدية أو الفكرية تُسْتدَعَى صورة الزوج والزوجة المتغالِبَين، فالمثلان السابقان: "بَاتَتْ بِلَيْلةِ حُرَّةٍ"[١]، و" باتَتْ بِلِيْلَةِ شَيْبَاء"[٢]، يحضران ليضربا "للغالب والمغلوب"[٣]، ويظلّ اللغويون والمدوِّنون في عصور متأخرة عن عصر المثل يستعملون لفظة المعركة (غُلِبَتْ) في تعليقاتهم: "إذا غُلِبَتْ على نَفْسِها لَيْلةَ هِدَائِها"[٤].

هذا التبادل السخي بين حقلي الزواج–الحرب/الصراع، نمذج صورة العنف الزوجية، وظلَّ الحقلان يتبادلان هذه الصور، ويؤنسنان العنف، فيمرّ طبيعيا، دون أن تبصره عين النقد والملاحظة والتعديل. وكان من نتائج الحرب الطبيعية انتصار الرجل على "الحرة" التي تصبح "شيباء"، ومن ثمّ فالمهزوم في الحرب إذا لم يكن قتيلا فسيكون رقيقًا يُفَادَى أو أسيرًا يُعامَل معاملة أسرى، وخطورة هذه التصورات أنها امتدت إلى تأويل النص الديني تأويلا يتعارض مع سموّ مبادئه، ويتعارض مع وجهة نظر النصّ الرفيعة إنسانيًّا، فيُلوَى عنقه تحت ضغط المتخيل الثقافي على المُؤوِّل، ويُوجَّه باتجاه الرؤية الجاهلية التي رسّخها المثل، فيصبح النكاح "نوع رقٍّ"[٥]، وتُبْنَى الأحكام في فهم بعض النصوص المتعلقة بالزواج فهمًا ينطلق من التصور الحربي، ويخالف هدفها السامي، فيقاس بناء أحكام الزوجة على أحكام أسرى الحرب ورقيقها "وَعَلَى الْعَانِي وَالْعَبْدِ الْخِدْمَةُ"[٦].

وهواجس تَمنُّع المرأة التي تسكن تصورات العربي مرتبطةً بقلقه من الآخر، وكانت –فيما يبدو– وراء علو قيمة البكر في مؤسسة الزواج. فالبكارة تُعَدُّ "مقياسًا تقويميًّا للمرأة منذ الجاهلية حتى اليوم"[٧]. فتقول الأمثال: "إن المنَاكِحَ خَيرُهَا الأبْكارُ"[٨]؛ حيث البكارة صمام أمانٍ يخفف من عنف الظن الذي يجتاح نفس الزوج، فهي مؤشر على عفة المرأة، إضافة إلى خلوص مشاعرها ونقاء ذاكرتها له، كما سُنجلّي ذلك في الحديث عن موقفهم من الثيّب، وأخرى تتمثل في كون "البنت قابلة للترويض وأن بإمكان الزوج نحت شخصيتها على النحو الذي يعجبه"[٩]، ففي تصورات

---

١ الميداني، ج ١، ص ١٠١. العرب تسمى الليلة التي لا يقدر الزوج فيها على افتضاض الزوجة ليلة حرة.
٢ المرجع نفسه.
٣ المرجع نفسه.
٤ علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، مادة (شيب). وقد استمرت طقوس ليلة الزواج العنيفة إلى العصر الحاضر، وقد أضيفت إليه مظاهر ضاعفت عنفها: ينظر:
- د. محمد توفيق أبو علي، صورة العادات، ص ٥٦، وهامش رقم ٢ في الصفحة نفسها.
- أحمد بن عرضون الزجلي، (آداب النكاح ومعاشرة الاحترام ورياضة الولدان)، مخطوط نشر عبدالصمد الديالمي جزءا منه في المعرفة والجنس: من الحداثة إلى التراث، ط٢، مراكش: اتصالات سبو، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠١٠م، ص ١٠٤.
- نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م، ص ٧١-٧٢.
وعند كثير من الشعوب العربية، وإلى فترة قريبة- أضافت لها الثقافة الشعبية – إلى جانب عنف التغالب الجسدي- عنفًا لغويًّا، يتضمن التهديد بقطع الرأس مثل "اقطع رأس القط من أول ليلة" وغيرها من العبارات التي تختلف باختلاف البلدان، ينظر-على سبيل المثال-:
- وسيلة بروقي، سلطة الذكورة وشرعيتها في الوعي النسائي: تحليل خطاب الحس المشترك، جامعة تبسة-الجزائر، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، ع ٣، ٢٠١٤م، ص ٩٩.
٥ ينظر: أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، ج ٣٢، ص ١٨٤-١٨٥.
٦ المرجع السابق، ج ٣٤، ص ٩٠.
٧ د.محمد توفيق أبو علي، صورة العادات، ص ٥٦.
٨ الميداني، ج ١، ص ٦١. ومن الأمثال المتعلقة بهذا: "أَنْتَ عَلَى المُجَرَّبِ". المرجع السابق، ج ١، ص ٥٦، و" قَرُبَ طِبٌّ"، المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٩. وأيضا: "جَرَحَهُ حَيْثُ لاَ يَضَعُ الرَّاقِي أَنْفَهُ"، المرجع السابق، ج ١، ص ١٦٠.
٩ قرامي، ص ٢٥٦

العرب أن "البكر كالذّرة يطحنها ويعجنها ويخبزها"[١]، ولم تُسَمَّ بِكْرًا إلا "لِأَنَّهَا عَلَى أَوَّلِ حَالَتِهَا الَّتِي خُلِقَتْ بِهَا"[٢]، وهذا ملحظ دقيقٌ تنبه له (جون استيوارت مل) فالرجال "لا يريدون أن تكون المرأة المرتبطة بهم مجرد عبد، بل تراهم يرغبون في أن تكون عبدًا بإرادتها ورغبتها وليس بالإكراه"[٣].

وقد خضعت البكارة لتصورات الجماعة العنيفة بدءًا من معركة الليلة الأولى، وامتدادًا إلى ما ينتظرها من تشذيب شخصيتها وطمس هويتها، إضافة إلى أن النظرة إلى البكارة نظرة جسدية خالصة. فهي حين تُشكِّل البكر الغرّ فإنما هو إمعان في جسدنتها وإلغاء لعقلها. وقرنها بطحن الذرة وخبزها وعجنها يصبُّ في هذا المجرَى. فجَمْعُ المرأة بالطعام هو جمع بين شهوتين، فالعرب تدعو الأكل والنكاح الأطيبين[٤]، وهذه "الرؤية تنظر للمرأة بوصفها بضاعة أو موضوعا، وليس بوصفها ذاتًا"[٥]. وما يبدو من حفاوة موهمة بالبكر، ناتج عن مقارنتها بنماذج المرأة الأخرى في مؤسسة الزواج التي تعرضت لعنف مضاعف؛ فالثيب -كما تصورها الأمثال- "عُجَالَةُ الرَّاكِبِ"[٦]. وهذا القول مشحون بالعنف الرمزي الذي ينتهك إنسانية المرأة لمجرد أن تتجاوز مرحلة البكارة فينتقص من كرامتها ويجرح وجودها، ويمكن أن تتضح الصورة أكثر من خلال رؤية بعض من تناولوا مضرب هذا المثل. فعند الميداني "يضرب في الحثِّ على الرضا بيَسير الحاجة إذا أعوز جَليلُها"[٧]، ويراه الزمخشري مثلا لما "سهل مأخذه"[٨]، وهو عند العسكري " للشيء تتعجله، وتطيب نفسا به عما هو أرفع منه"[٩]، ومعنى المثل عنده "أَنه لَا مؤونة على الْمُصِيب مِنْهَا لذهاب عذرتها"[١٠].

وربما تعود أسباب دونية الثيّب إلى سببين، أولهما: كونها مطية مركوبة، فلم تعد الأشهى في مقابل الإعلاء من شأن البكر؛ لأنها مطيّة لم تركب[١١]، ، والثانية تقول بها النصيحة التالية: "ينبغي أن تتزوج العذراء حتى لا يكون في قلبها حب لغيرك"[١٢]. فهذا الهاجس العنيف تشترك فيه أكثر من ثقافة، وليست العربية وحدها، ولعل دقة اشتغال الأمثال وقصصها على هذا الجانب أخفى من أن يُتَنبَّه إليه، ففي المثل "مَاءٌ وَلَا كَصَدَّاءَ"[١٣]، ومثله "مَرْعىً وَلاَ كَالسَّعْدَانِ"[١٤]، وأيضا: "لا مَخْبَأَ لِعِطْرٍ بَعْدَ عَرُوسٍ"[١٥]، ومَثَل آخر "حُقَّ لِفَرَسٍ بِعِطْرٍ وَأُنُسٍ"[١٦]، لا تواجه المرأةُ الرجلَ/الزوجَ، وحسب، بل تصبح قائلةً للمثل، على قلة أمثال المرأة قياسًا بمنطوقات الرجل، ففي مدونة الأمثال-كما توصل أحد الباحثين- كثيرا ما تُعزل

١ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ٧.

٢ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م، ج ١٨، ص ١٩.

٣ جون استيوارت مل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، بيروت: دار التنوير ، ٢٠٠٩م ، ص ١٩.

٤ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، مقدمة الكتاب، مشار إليها بالحرف (ق).

٥ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م، ص٢٠٩.

٦ الميداني، ج ١، ص ١٥٣.

٧ المرجع نفسه.

٨ الزمخشري، المستقصى، ج ١، ص ٣٠٨.

٩ العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٢٨٩.

١٠ المرجع نفسه.

١١ قالوا عن البكر: "أَشْهَى الـمَطِّيِّ إِلَيَّ مَا لَمْ يُرْكَبِ" ينظر: ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، ج ٢، ص ٣٥٩.

١٢ كيكاوس بن إسكندر بن قابوس، كتاب النصيحة المعروف باسم قابوس نامة، تعريب: محمد صادق نشأت، وأمين عبدالمجيد، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م، ص ٣٢٥.

١٣ الميداني، ج ٢، ص ٢٧٧-٢٧٨. صداء: رَكِيَّة لم يكن عندهم ماءٌ أعذبُ من مائها.

١٤ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٧٥-٢٧٦. السَّعْدَان أَخْثَرُ العُشْبِ لَبَنَا، وإذا خَثَرَ لبنُ الراعية كان أفضَلَ ما يكون وأطيَبَ وأدْسَمَ.

١٥ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢١١. و(عروس): زوج المرأة الأول. ويُرْوَى "لا عِطْرَ بعد عَرُوسٍ".

١٦ المرجع السابق، ج ١، ص ٢١٢.

المرأة عن "الحياة/النص، وعدم ظهورها في القصة إلا نادرا، ولذا فإن الثقافة تستبعد المرأة غالبا من النطق بالمثل باستثناء الأحداث التي ترتكب فيها المرأة خطيئة أخلاقية"[١].

فلماذا، إذن، وهبتها الثقافة كل هذا البيان وأكرمتها بقوة الجنان وأدارت حول الأمثال قصصًا متشابهة، لا تصبح فيها المرأة ناقدة لرجولة الزوج الحالي بل ملغية لها في مقابل إعلائها صورة الزوج السابق ونمذجة رجولته؟ وهل هناك خطيئة أخلاقية-كما أشار هذا الباحث- حين تتحدث المرأة ولم ننتبه إليها؟

المؤسسة الذكورية التي كانت تتهم المرأة بخيانة كل قرابة وكل قيمة وتُصمّتها في أغلب وقتها، وتظهرها عاجزة هشة أينما توجهت، أنطقتْها في موضع لا يليق به النطق، ومنحتْها القوة والتحدي في لحظة يجمل بها اللين والمسايرة، وزعمتْ لها الوفاء حين كان النسيان بها أجمل وأصون، لتبرهن على صدق النصيحة الحكيمة "ينبغي أن تتزوج العذراء حتى لا يكون في قلبها حب لغيرك"[٢]، فقصص الأمثال السابقة لم تَرِدْ لتبني صورة المرأة الثيّب وإنما لتوغل في هدمها، ولم تنسج الأقوال لتشيد بموقفها بل لتدينها. هي نفيٌ مضاعفٌ لها، ومع كل دورة مثَلٍ منها يبني الوهم بيوتًا جديدة مسكونة بالقلق والشكّ اللذين لا يهدآن، فهذه صورة المرأة التي تنهَى العرب عن منكحها في نصّ يطمئن له الفقيه ويحتفي به الأديب، فالعرب تقول: "لا تنكحها حنّانة ولا أَنَّانة... ومعنى أنّانة: أنها تئن شوقاً إلى زوجها الأول"[٣]، وحنين المرأة في هذه الأمثال ليس بريئًا ولا ساذجًا وإنما ينطلق مما يتوقعه الجماعة منها في تصوراتهم عنها، فـ"الْمَرْأَةَ لَا تَنْسَى أَبَا عُذْرَتِهَا وَلَا قَاتِلَ بِكْرِهَا"[٤]، فكل ثيّبٍ تحمل هذه الذاكرة المخيفة، وعليه؛ فلا يجب أن تتجاوز أن تكون عُجَالَةُ راكِب.

ويمكن لنا أن نقرأ حضور المُطَلَّقَة في الحياة وفي الأمثال من هذه الزاوية المتوجّسة، فالطلاق، في مدونة الأمثال، ليس انفصالا طبيعيا في علاقة بين طرفين لم ينسجما، بل هو ضربٌ من ضروب الهوان التي يُنال بها من المرأة، فتحضر صورة الحيوان في بنية الطلاق حضورًا لافتا للانتباه، وهو حيوان مُخَلَّى، وقد جرتْ عادة العرب على ألا يهملوا ماشيتهم إلا إذا كانت مصابة بمرضٍ خاصة الجَرَب[٥]، وهم يصرحون بهذه الصورة "أنْتِ مُخَلَّى كهذا البَعِيْر"[٦]، وأشهر أمثالهم في هذا الباب "حَبْلَكِ عَلَى غَارِبِكِ"[٧]، وينوِّعون على هذا المعنى " اذْهَبِي فَلَا أَنْدَهُ سَرْبَكِ"[٨] مثلما ينوعون حضور أصناف الحيوانات "الظِّبَاءَ عَلَى البَقَرِ"[٩].

فالأمثال لا تنقل لنا صورة من صور إعلان الطلاق، وإنما تُنَكّل بالمُطَلَّقة وتشرح الدرس لجنسها ليعتبر،

١ ناصر الحجيلان، الشخصيّة في قصص الأمثال العربيّة: دراسة في الأنساق الثقافيّة للشخصيّة العربيّة، الرياض: النادي الأدبيّ بالرياض، والدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م، ص ٤٢٨.

٢ قابوس، ص ٣٢٥.

٣ البكري، فصل المقال، ص ١٥. وينظر: محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥م، ص ٤٧٥.

٤ عمر بن شبة النميري، تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد - جدة، ١٣٩٩هـ ، ج٤، ص١٣٠١، ونص المثل عند أكثر من مؤلف "الْمَرْأَة لَا تنسى أَبَا عُذْرَتها". أي: من افتضها. ينظر: الثعالبي، ص ٢٤٩.

٥ كُثيّر عَزَّة، الديوان، جمعه وشرحه: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١م، ص ١٦١.

٦ جواد علي، ج ١٠، ص ٢٢٠.

٧ الميداني، ج ١، ص ١٩٦. "الغاربُ: أعلى السَّنام، وهذا كناية عن الطلاق، أي اذْهَبي حيثُ شئت، وأصله أن الناقة إذا رَعَتْ وعليها الخِطامُ ألقى على غاربها، لأنها إذا رأت الخِطامَ لم يَهْنئها شيءٌ". ينظر: المرجع نفسه.

٨ المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٧. النَّدْه: الزجر، والسَّرْب: المال الراعي، وكانت تقال للمرأة في الجاهلية.

٩ المرجع السابق، ج ١، ص ٤٤٤. وكان الرجل في الجاهلية إذ قال لامرأته "الظباءَ على البقر" بَانَتْ منه، وكان عندهم طلاقاً.

فتنقل صورة حسرتها وندمها "كَفًّا مُطَلَّقَةٍ تَفَتُّ اليَرْمَعَ"[١]، عبر الفعل المضارع "تَفَتُّ"، وحين يأتي العربي الفصيح بالفعل المضارع لحدث ماضٍ، فإنما ينقل لك الحدث أمام عينيك، أو ينقلك إلى الحدث، فتشاهده لحظة الوقوع، فيكون ما أمامك مشهدًا تبصره وتعيشه وتشاركه بأحاسيسك وتتفاعل معه لا خبرا مضى يمرك وقد لا يستوقفك، وفي عالم الأمثال ليس هناك خطاب بريء. فالأمثال خطابات إيديولوجية مُحمَّلة بوجهة نظر منتجها الأول، وأيضا قبول مُشغّلها الذي سوّق نشرها وتداولها، وهي لم تمرّ إلا لأنه أُريد لها المرور، فـ"إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع، مراقب ومنتقى ومنظم يعاد توزيعه بموجب إجراءات"[٢] محددة، وغالبا ما يستعان ببلاغة الخطاب على إضفاء الشرعية على محتواه وما يريد قوله[٣]. ومثلما نقلت لنا الأمثال ندم المُطَلَّقَة، عملت على تشويه صورتها من جهة، وتصميتها وسحب لسانها؛ كي لا تفضح اعتداءات الذكورة من جهة أخرى، فقدّمتْ سوء الظنّ بها، وبكّرتْ في إدانة بيانها "أَبْذَى مِنْ مُطَلَّقَة"[٤] عبر التشهير بقذعها وفحشها[٥]، وتعميم صورة الندم القاهر والبذاءة في المثلين على كل مُطَلَّقَة، "وهذا ما تجنح إليه الثقافة في تصويرها للمرأة؛ حيث يجري تعميم المثال الواحد، ويجري تصنيف الأنوثة وتنميطها بناء على ما تفعله واحدة منهن"[٦].

وهوان صورة المرأة في الطلاق تجملها "كُنْتِ فَبِنْتِ"[٧]؛ وهما "كلمتان موجزتان تقفان على النقيض تماما. فكلمة (كُنْتِ)... تحمل دلالة الانتساب لذي سلطة ومال، فكأن المرأة الآن انتقلت من الكينونة إلى نقيضها...فالأمر ليس مجرد طلاق...بل هو أمرٌ لتقزيم وجودها"[٨].

٤,٥ المرأة كائن بغيره لا بذاته

الرسالة التي تريد الأمثال قولها للمرأة تتلخص في أنها كيان ناقص لا قيمة لوجوده ما لم يكن في ظلال رجل، أيّ رجل " زَوْجٌ مِنْ عُودٍ، خَيْرٌ مِنْ قعُودٍ"[٩]، وحين تكون ثيبا–مطلقة بلا زوج تصبح كالسلعة الكاسدة التي تنتظر مشتريًا ينقذها من بوارها، وتقبل بأن تكون "عُجَالَة راكِبٍ"، ولا تنال ذلك إلا بسعد أهلها " مِنْ حَظِّكَ نَفَاقُ أَيِّمِكَ"[١٠]، وكما يقول الميداني: " أي مما وَهَبَ الله لك من الجَدِّ أن لاَ تَبُورَ عليكَ أيمُكَ"[١١]. وليس من باب الصدفة في نصّ المثل ومضربه أن ترد لفظتا سرعة البيع والكساد (نَفَاق– تبور)، فذلك ما يحدث في أرض الواقع " فسعر البكر يفوق سعر الثيب في سوق الزواج"[١٢].

١ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤٠. اليَرْمعُ: حجارةٌ بيضٌ رِخوة ربَّما يجعل منها خَذَاريف الصبيان.
٢ ميشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي، وعبدالسلام بنعبدالعالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨م، ص ٧.
٣ ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمّد برادة وحسّان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٢٠٠١م، ص ٣٠٢.
٤ العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٢٥٠. ويضرب لمن ينزل به الأمر يَبْهَظُه فيضجّ ويجلب فلا ينفعه ذلك.
٥ المثل عند الزمخشري: "أَبْذَأ مَنْ مُطَلَّقَة" أَي أفحش لِأَن الْمَرْأَة إِذا طلقت حملهَا الغيظ على مَا قدرت عَلَيْهِ من القذع وَالْبذَاء. ينظر: المستقصى، ج ١، ص ١٥.
٦ عبدالله الغذامي، ثقافة الوهم، ص ٧٧.
٧ العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٣٠٩.
٨ حسن النعمي، "بلاغة المجادلة: قراءة في بلاغات النساء السردية"، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ٢٠٠٣م، ص ١١
٩ الميداني، ج ١، ص ٣٢٠.
١٠ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٦٤.
١١ المرجع نفسه.
١٢ قرامي، ص ٢٥٦.

تربط الأمثال قيمة المرأة بالرجل، فلا قيمة لها مستقلة ولا إرادة، وليست كيانًا قائمًا بذاته، وغاية ما تُمْدح به حين تقوم بفعل بطوليّ أنها "لَمْ تَفْضَحْ أَخَاهَا، وَلَمْ تَرْفَعْ لِوَالِدِهَا شَنَارَا"[١]. ومحافظتها على شرفها مرتبطة بصيانتها لرجالها لا لقيمة في ذاتها، تماما كما أنها لا تعفّ إلا برقيب وحراسة كما بينّا في النموذج الوضميّ.

وحين تنسل المرأة ذكورا تعلو مكانتها، ويزداد شأنها رفعةً حين يكونون نجباء، فتضرب بها الأمثال[٢]، وإذا كانت المنجبة تحظى بمكانتها لقيمةٍ تتعلق بأبنائها لا بذاتها، فإن المرأة خاصة في الجاهلية عانت من سطوة طفلها المولود المأمول نجابته عليها؛ إذ تتعرض لحرمان جنسيٍ[٣] مرجعه عادة انتشرت بينهم عن كراهية إتيان النساء خلال فترة إرضاع الطفل، فيما يعرف بالغَيْل[٤]، كما في " أُمٌّ سَقَتْكَ الغَيْلَ مِنْ غَيْرِ حَبَلٍ"[٥]، ومضرب المثل يؤكد تذنيب من تخالف هذه العادة[٦].

ولأن الإنجاب هو جوهر إنسانية المرأة ومناط قيمتها في تصوراتهم، فقد قدّمت لنا الأمثال نموذجًا من نماذج تفريط المرأة بكل قيمة وخُلُق من أجل أن تنسل طفلا نجيبًا. كما في قصة المثل "هذَا حِرٌ مَعْرُوفٌ"[٧]، ويمكن أن نغضّ الطرف عن حكايةٍ طرفها لقمان[٨] لولا أن الشعر العربي أشاد بهذه الفعلة وبالولد النجيب الذي قدّمتْه للحكمة[٩]، فلُقَيْم نتاج تلك الليلة المدلّسة عظَّمَت العرب شأنه "في النباهة والقدر، وفي العلم والحكم، وفي اللسان والحلم"[١٠]، وإذا كان الشعر قد أسمعنا صوت الإشادة به، فلقمان "قاتل النساء" لم يُصدر في تلك الحادثة جملةَ تأنيبٍ أو كلمة رفضٍ تنقلها لنا مدونات الأمثال أو تراث الجاحظ ضد تلك الفعلة المشينة.

ومثلما نقلت لنا الأمثال تضحية المرأة بشرفها مقابل أن تحصل على منِيّ رجلٍ حكيمٍ تخصبه نجيبا، نقل لنا الشعر استعدادها بالتفريط بما تصدّقتْ عليها الثقافة به من سؤر عقلٍ مقابل أن تلد ذكرًا وإنْ كان أحمق[١١] توصم به وصمة ووصفٍ ينفي العقل عنها طيلة حياتها، فمثلما تكتسب الأمُّ من الأبناء صفة النجابة، تكتسب صفة الحمق[١٢]، فهي مجرد أداةٍ وكائنٍ يتعلق حضوره بغيره لا بنفسه، فلا " تكتمل صياغة الجسد المؤنث وتمثيله ثقافيا إلا من خلال إضافته إلى الذكورة، ولا يضاف إلى نفسه ولا تضاف الذكورة إليه"[١٣]. وقد بلغت قيمة الذكر عند الأم أن تسمي إطلالة ولادته خيرا، ويبلغ سخطها من مقْدم الأنثى المسقطة لقيمتها أن تعلن أمنيتها لحظتها الولادة بألا ترى " طرفَ البُظَيْرِ"[١٤].

وإذا كانت مدونة الأمثال قد قستْ على المئناث فإن صورة العنف المُوَّجه إلى العاقر قد بلغت غاية

---

١ الميداني، ج ٢، ص ٣٧٨.
٢ ينظر: المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٩-٣٥٠.
٣ عن نجابة الولد، وما تتحمله المرأة من عنف جنسي وغيره، يمكن الاطلاع على قصيدة أبي كَبير الهُذَلي في مواصفات تأبط شرًّا. ينظر: الأعلم الشنتمري يوسف بن سليمان بن عيسى، شرح حماسة أبي تمام، تحقيق: علي المفضل حمودان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٢م، ج ١، ص ٢٨٠-٢٨١.
٤ الغَيْل: اللبن الذي ترضعه الأم ولدها وهي تُؤْتَى أو وهي حامل.
٥ الميداني، ج ١، ص ٦٨.
٦ يضرب لمن يُدْنيك ثم يجفوك ويُقْصِيك من غير ذنب. ينظر: المرجع نفسه.
٧ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٨٩. سبق الإشارة إلى قصة المثل.
٨ وضحنا الأسباب في مبحث سابق.
٩ المرجع نفسه. وينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨٤.
١٠ الجاحظ، البيان والتبيين، ص١٨٤.
١١ وما أُبَالِي أَنْ أَكُوْنَ مُحْمِقَه   إِذَا رَأَيْتُ خُصْيَةً مُعَلَّقَه. ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨٥.
١٢ لسان العرب، مادة (نجب): امرأة مُنْجِبةٌ، ومِنْجابٌ. وَلَدَتِ النُّجَبَاءَ. مادة (حمق). وامرأة مُحْمِقٌ ومُحْمِقة: تلد الحمقى.
١٣ الغذامي، ثقافة الوهم، ص ٧٥.
١٤ الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨٥. أيا سَحابُ، طرّقي بخيرِ ... وطرّقي بخُصْيةٍ وأيْرِ... ولا تُرينا طرفَ البُظَيْرِ.

الضراوة، فصارت صفة "العاقر" مثالا لكل سلبيٍّ عديم الجدوى، شكليّ الحضور: " وَلُودٌ الوَعْدِ عَاقِرُ الإنْجَازِ"[١]. ويتضاعف العنف ضدها حين تجتمع الشيخوخة مع العقم: " أَهْوَنُ مَظلُومٍ عَجُوزٌ مَعْقُومَةٌ"[٢]. ويكشف لنا مضرب المثل عن توحش نظرة الجماعة إليها، فهو "يُضرب لمن لاَ يُعْتَدُّ به لضعفه وعجزه"[٣]. ولا يواري المجتمع نظرته الجائرة، بل يُصيّرها مثلا للهوان. وتداول هذا القول يؤنسن العنف ضد العجوز العقيم؛ لأنه يُدوِّر الفكرة دون أن ينقدها، فلا يتجاوز دوره تأكيد واقعيتها وإقرارها، ولا يبعد مصير مَنْ لا يعيش لها ولد عن مصير العقيم، فيقولون: " أَحْلى مِنْ مِيرَاثِ الْعَمَّة الرَّقُوبِ"[٤].

وكل عجوز معقومة أو عمة رقوب ستعاني قبل أن (تُظلم) ماديًّا أو قبل أن (تموت وتورث) من ظلم جبروت اللغة عبر هذين المثلين، وستكون قسوة وقعهما على العجوزين (ظلمًا) مُبكّرًا و(موتًا) مبادرا، لكن جنس المرأة في رؤيتهم الثقافة النسقية (أهون مفقود) وأهون من أن تشعر الثقافة بألمه وهوانه.

ويظهر لي أن الجاهلي –كما يبدو من استقراء النصوص– مع ما في موقفه من المرأة من سلبية وتحامل مجحف ضد المرأة. إلا أن نظرته إلى عقلها خاصّة أخف وطأة من النظرة التي نجدها في شعر ونثر بعض الأمويين والعباسيين والعصور اللاحقة، وكذلك ما نقلته لنا المدونات الثقافية التي يتضاعف موقفها السلبي من المرأة كلما تقدم بها الزمن، فتشكلت منذ القرن الخامس الهجري تقريبا كامل ملامح المرأة الدونية بأبشع صورها. وترجع خطورة هذه الصورة إلى نقطتين رئيستين:

الأولى: ثبوت هذه الصورة، وكأنما هي واقع المرأة وطبيعتها.

الثانية: إخضاع المرأة لهذه التمثيلات من خلال ضغط المتخيل على الإقناع بها، ومعاونة ترسانة متكاملة من العلوم التي خضعت لأوهام هذا التمثيل، ومن ثم استجابت المرأة نفسها لضغوط التمثيل إلى أن أصبحت صورة مزيفة لنسخة أصلية مفقودة.

ونحن نفترض أن قوة هذه التمثيلات ناتجة عن ردة فعل الأنساق تجاه المكانة التي نالتها المرأة في الإسلام، وذلك على أساس أن النسق ينشط ويرفع من استعدادات المواجهة فتزداد حيله وفاعليته في الظروف المهددة له، بل إنه يكتسب قوته منها بتحييدها لصالحه. وهذا ما حدث في الثقافة النسقية التي، علاوة على وضعها على الجاهليين، أزاحت أيضًا النصوص المقدسة عن مقاصدها وكرستها لترسخ النسق وتأكيد مشروعيته، عبر التأويل أو الوضع.

بقي أنه من المفيد أن نشير إلى أن خطاب الأمثال مثلما مارس عنفًا ضد المرأة من خلال محاولة زعزعة ثقتها بنفسها، وبناء صورة مزيفة عن رغبتها الجنسية، وتشكيكها بقدراتها العقلية، مستهدفًا بنيتها الذهنية، عبر ضروبٍ من العنف التي جعلتها تميل إلى الانكفاء نحو الذات قاتلة فيها طاقاتها ومقصيةً عنها قدرتها على الإبداع، وخالقةً صورة سلبية عن ذاتها

١ الميداني، ج ٢، ص ٣٧١. يضرب لمن يكثر وَعْدُه ويقلُّ نَقْدُه.
٢ الميداني، ج ٢، ص ٤٠٦.
٣ نفسه.
٤ الميداني، ج ١، ص ٢٢٨. الرَّقُوبِ. هي التي لا يَعِيشُ لها ولد.

وتقديرا متدنيا لها[١]، فإنه لم يهادن من تفوقت على قيودها وحققت حضورًا مختلفًا، أو خالفت سائد تلك العصور في طموحاتها وثقتها بنفسها، أو في خروجها إلى العمل، أو التفرد بقراراتها المتعلقة بحياتها، وكان العقاب عنيفًا كما أقره دستور المثل "إِذَا صَاحَتِ الدَّجاجَةُ صِياحَ الدِّيكِ فَلْتُذْبَحْ"[٢] الذي يقضي بمحاسبة كل نبوغ أنثوي. وكان الردع بقوة الجنس واحدًا من أهمّ وسائل المؤسسة التي وجهتها ضد الخارجات عن قيود الأنوثة الوضميّة، فيُتَوسَّل به إلى تشويه القائدة النجيبة كما في المثَل: "رُوَيْدَ الغَزْوَ يَنْمَرِقُ"[٣]. ويستعان بسطوته في القصص الحافّة بالمثل" أَزْنَى مِنْ سَجَاحِ"[٤]، فتنسج المرويات الجنسية المزيفة حول شبقية امرأةٍ قادت قبائل ذات شوكة قوية، وانضوى تحت قيادتها سادات ضخام من رؤوس العرب، وبلغ من طموحاتها أن ادّعت النبوة في ذروة الحضور العربي، وتُصوَّر ساذجةً تخضع لرغباتها خضوعًا ساخرًا، وليست القصص وحدها من أسهمت بتزوير هذه الوقائع بل إن بنية نص المثل نفسها مُزَيفة، فكل المؤلفات التي تحدثت عن علاقة سَجَاحِ بمسيلمة كانت تتحدث عن علاقة زواج لا زنى، إضافة إلى أن سطوة النادرة الجنسية العنيفة غيّبت خلف حُجُبها أن سَجَاحِ أسلمت وحسن إسلامها[٥]، وصلى عليها سمرة بن جندب حين كان واليا للبصرة[٦].

وعبر سلاح الجنس العنيف شُوِّهت صورة من استأثرن بقرار زواج أنفسهن كما في المثلين: "أُسْتٌ لم تُعَوَّد المِجْمَر"[٧] و" أَسْرَعُ مِنْ نِكاحِ أُمِّ خَارِجَةَ"[٨]، وبالأداة الجنسية نفسها شُهِّر بالبائعتين في المثلين: "أَشْغَلُ مِنْ ذَاتِ النِّحْيَيْنِ"[٩] و" أَنْكَحُ مِنْ حَوْثَرَةَ"[١٠]، وأُدِّب بهما كل مَنْ تطاول نظرها إلى مزاحمة الرجال في مهنٍ يرونها ذكورية بحتة، ولا تتسع هذه الورقة لقراءة هذه الأمثال وقصصها قراءة ثقافية تكشف مضمرات العنف فيها، أو الإشارة إلى أمثالٍ أخرى عُنّفت فيها المرأة التي وثقت بقدراتها؛ لأنها تحتاج إلى بسط مُطول يفكك مضمراتها ومقاصدها، وكذلك الاستعانة بما يحفّ بها من قصص تحمل إشارات مهمة في تهشيم المرأة الفاعلة.

وقد قضت الأمثال ألا تبرح المرأة مكانتها التي رسمها النسق الثقافي لها، وإنْ حاولت أن تخرج عنها أو فكرت في الخروج عليه، فإنْ لم تذبح ذبح الدجاجة، قام النسق معها بدور آخر يدرك عنفه وفاعليته، ينصّ عليه المثَل الدستور: "أَخْبِرْهَا بِعَابِهَا تَخْفَرْ"[١١]. وباختصار، فقد عانت المرأة العربية –كما يظهر من مدونة الأمثال– من تمييز حاد؛ و"التمييز في حد ذاته عنف، أو بالأحرى نوع من العنف الأساس؛ لأنه لا يستهدف ملكية الآخر، بل يستهدف ماهية الآخر: ليس اعتداء على ما يملكه الآخر، بل نفي لجوهر الإنسان في

١ ينظر: منية الرقيق العويني ، "امرأة الحداد: ثورة ضد أخلاق العنف"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عبدالحميد مهري، قسطنطينة ٢، ع ٤٣، جوان ٢٠١٥م، ص ٥١-٥٢.

٢ الميداني، ج ١، ص ٦٧. قاله الفرزدق في امرأة قالت شعراً.

٣ الميداني، ج ١، ص ٢٨٨.

٤ الميداني، ج ١، ص ٣٢٦

٥ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ج ٣، ص ٢٧٥، عبدالرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ج ٢، ص٥٠٠.

٦ ينظر: أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨م، ج ١، ص ١٠٤.

٧ الميداني، ج ١، ص ٣٣٢.

٨ الميداني، ج ١، ص ٣٤٨

٩ الميداني، ج ١، ص ٣٧٦. وقد نوعوا على هذا المثل في أكثر من صيغة تأنيب وتعنيف: "أَشَحُّ مِنْ ذَاتِ النِّحْيَيْنِ". الميداني، ج ١، ص ٣٨٨. و" أَخْزَى مِنْ ذَاتَ النِّحْيَيْنِ". الميداني، ج ١، ص ٢٥٨.

١٠ المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٧.

١١ الميداني، ج ١، ص ٢٣٧. العَابُ: العيب. يضرب للمرأة الجريئة. أي أخبرها بعَيْبها لتكسر من جَرَاءتها.

الآخر. إنه كالعنصرية، أي التمييز على أساس العنصر، نفي لحق الآخر في أن يكون له حق. إنه نفي للإنسانية الكاملة للمرأة"[١]، وبهذا يمكننا القول إن معاناة المرأة من التمييز في الثقافة العربية القديمة لا تختلف عن معاناة الأسود من العنصرية.

الخاتمة

عني البحث بتسليط الضوء على اشتغالات العنف المتواري ضد المرأة بكيفية نسقية مشدودة إلى مفهوم الوأد عبر ملاحقة المرأة بالتصفية الجسدية والمعنوية، وهو نسق تفيض به المدونات العربية إلى جانب الأمثال، الأمر الذي يدل على أن التصورات الجاهلية حول وأد الأنثى بقيت حية فاعلة، وإن غابت مظاهرها المباشرة. ويمكن لنا أن نسجّل عددا من النتائج التي خلصت إليها دراسة أوضاع المرأة في الأمثال من خلال النقاط التالية:

- نسق الوأد متمدد في الثقافة العربية، تباركه النخبة المُتَبَعة، وتتلقفه الرعية على أساس أنه نتاج حكمة وبصيرة، ومن ثم فالوأد، بمظاهره المتعددة، قيمة فحولية تضاف إلى فاعلها.
- من أبرز المسوغات التي شرع فيها الوأد ممارساته واشتغالاته صناعة الصورة المريبة عن المرأة، وتحنيط كيانها في الجسد الممتلئ بالشبقية والمفطور على الخيانة، والتشكيك بهذا الكيان والارتياب به من مكونات الرجولة.
- الجنس عامل هدم يوجّه إلى المرأة وتعاقب به عند محاولتها المروق عن التصوّرات التي صاغتها الجماعة.
- عملت الأمثال وقصصها على سلب المرأة جوهرها الإنساني حتى جعلت منها كائنا واقعا على التخوم بين الإنسان المشوه والحيوان المعنّف أو المسلّع.

المراجع

المدونة والمراجع

المدونة:

١. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد إبراهيم. مجمع الأمثال. تحقيق: محيي الدين عبدالحميد. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥م.

المراجع: أ) الكتب:

٢. الآبي، منصور بن الحسين. نثر الدر في المحاضرات، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

٣. ابن الأثير، ضياء الدين. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. نصر الله بن محمد، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد. صيدا وبيروت: عصرية للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ.

٤. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. معرفة الصحابة. تحقيق: عادل بن يوسف العزازي. الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩٨م.

٥. الأعلم الشنتمري، يوسف بن سليمان بن عيسى. شرح حماسة أبي تمام. تحقيق: علي المفضل حمودان. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٢م.

٦. آل مريع، أحمد، خطاب الجنون في التراث العربي: الحضور الفيزيائي والغياب الثقافي. الرياض: دار العبيكان، ٢٠١٤م.

٧. الألباني، محمد ناصر الدين.

---

١ رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة: بحث في المذكر والمؤنث، دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ، ٢٠٠٥م، ص ٨٦.

- آداب الزفاف في السنة المطهرة، عمّان: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٢م.

- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف، ١٩٩٢م.

٨. ألف ليلة وليلة. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده.

٩. الألوسي، محمود شكري. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. عني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجة الأثري. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

١٠. الأماسي، محمد بن قاسم. روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار. حلب: دار القلم العربي، ١٤٢٣هـ.

١١. أيزا برجر، آرثر. النقد الثقافي: تمهيد مبدئيّ للمفاهيم الرئيسيّة. ترجمة وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاويسي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م.

١٢. ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله. أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر. الرياض: دار القاسم، د.ت.

١٣. البحتري، الوليد بن عبيدالله. الديوان، شرحه وعلق عليه: محمد التونجي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م.

١٤. بردي، يوسف بن تغري. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. القاهرة: دار الكتب، ١٩٦٣م.

١٥. البغدادي، عبدالقادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. تحقيق عبدالسلام محمد هارون. ط ٤. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م.

١٦. البكري، عبدالله بن عبدالعزيز. فصل المقال في شرح كتاب الأمثال. تحقيق إحسان عباس. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م.

١٧. البلاذري، أحمد بن يحيى. فتوح البلدان، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨م.

١٨. بورديو، بيير.

- الرمز والسلطة. ترجمة عبدالسلام بنعبدالعالي. ط٣، الدار البيضاء: توبقال، ٢٠٠٧م.

- الهيمنة الذكورية. ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش. بيروت: مركز الوحدة العربية، ٢٠٠٩م.

١٩. أبو تمام الطائي، حبيب بن أوس. الوحشيات، تحقيق: عبدالعزيز الميمني. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

٢٠. ابن تنباك، مرزوق. الوأد عند العرب بين الوهم والحقيقة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م.

٢١. التوحيدي، أبو حيان. البصائر والذخائر. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م.

٢٢. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم.

- مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.

- أحمد بن محمد. المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام. جمعه ورتبه: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ١٤١٨هـ.

٢٣. ابن أبي ثابت، ثابت. الفرق. تحقيق: حاتم الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.
٢٤. الثعلبي، أحمد بن محمد. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.
٢٥. الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.
٢٦. الجاحظ، عمرو بن بحر.
- البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠م.
- الحيوان. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م.
٢٧. الجمحي، محمد بن سلام. طبقات فحول الشعراء. تحقيق: محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني، د.ت.
٢٨. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي.
- أخبار الحمقى والمغفلين. شرح: عبد الأمير مهنا. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠م.
- ذم الهوى. تحقيق خالد بن عبداللطيف العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م.
٢٩. الجوزية، محمد بن قيم. أخبار النساء. تحقيق: نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٢م.
٣٠. ابن حبيب، محمد. المنمق في أخبار قريش. تحقيق: خورشيد أحمد فاروق. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥م.
٣١. الحجيلان، ناصر. الشخصيّة في قصص الأمثال العربيّة: دراسة في الأنساق الثقافيّة للشخصيّة العربيّة. الرياض: النادي الأدبيّ بالرياض، والدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م.
٣٢. ابن حزم، علي بن أحمد. طوق الحمامة في الألفة والألاف. تحقيق: حسن كامل الصيرفي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٥٠م.
٣٣. ابن حمدون، محمد بن الحسن. التذكرة الحمدونية. تحقيق: إحسان عباس، وبكر عباس. بيروت: دار صادر، ١٤١٧هـ.
٣٤. ابن حنبل، أحمد. الزهد. وضع حواشيه: محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
٣٥. الحوفي، أحمد. المرأة في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.
٣٦. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. ارتشاف الضرب من لسان العرب. تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد. القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٩٨م.
٣٧. الحيدري، إبراهيم. سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٥م.
٣٨. الخرائطي، محمد بن جعفر. اعتلال القلوب. تحقيق: حمدي الدمرداش. ط٢. مكة المكرمة- الرياض: دار نزار مصطفى الباز، ٢٠٠٠م.
٣٩. ابن خلدون، عبدالرحمن. تاريخ ابن خلدون. ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
٤٠. ابن خلكان، أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس. ط٥. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٩م.

٤١. الخوارزمي، محمد بن العباس. الأمثال المولدة. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٤هـ.

٤٢. ابن دريد، محمد بن الحسن. تعليق من أمالي ابن دريد. تحقيق: السيد مصطفى السنوسي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤م.

٤٣. الدميري، محمد بن موسى. حياة الحيوان الكبرى. تحقيق: أحمد حسن بسج. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.

٤٤. الذهبي، محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبدالسلام التدمري. ط٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م.

٤٥. الراغب الأصفهانى، الحسين بن محمد. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم،١٤٢٠هـ.

٤٦. الرويلي، ميجان، وسعد البازعي. دليل الناقد الأدبيّ: إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا. ط٥. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٧م.

٤٧. ريكور، بول. من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل. ترجمة محمّد برادة وحسّان بورقية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٢٠٠١م.

٤٨. الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس.

- تحقيق علي هلالي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م.

- تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧١م.

- تحقيق: مصطفى حجازي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٣م.

٤٩. الزجلي، أحمد بن عرضون. آداب النكاح ومعاشرة الاحترام ورياضة الولدان، مخطوط نشر عبدالصمد الديالمي جزءا منه في: المعرفة والجنس: من الحداثة إلى التراث. ط٢. مراكش: اتصالات سبو، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة،٢٠١٠م.

٥٠. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد.

- ربيع الأبرار أو نصوص الأخبار. تحقيق: عبدالأمير مهنا. بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٢م.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وآخرون. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م.

- المستقصى في أمثال العرب. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

٥١. السجستاني، سهل بن محمد. المعمرون والوصايا. موقع الشاملة.

٥٢. سرحان، هيثم. خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربي. الدار البيضاء–بيروت: المركز الثقافي العربي،٢٠١٠م.

٥٣. السعداوي، نوال. الوجه العاري للمرأة العربية. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.

٥٤. ابن سلام، القاسم. كتاب الأمثال. تحقيق: عبدالمجيد قطامش. دمشق: دار المأمون للتراث،١٩٨٠م.

٥٥. بن سلامة، رجاء. بنيان الفحولة: بحث في المذكر والمؤنث. دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

٥٦. ابن سيده، علي بن إسماعيل. المخصص. اعتني بتصحيحه: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي. بيروت: دار إحياء التراث العربي–مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٦م.

٥٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة. تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

٥٨. الشنفرى، عمرو بن مالك. الديوان. جمعه وشرحه وحققه: أميل يعقوب. ط٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م.

٥٩. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. العَذْبُ النَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنْقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ. تحقيق: خالد بن عثمان السبت، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد. ط٢. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ.

٦٠. الشوكاني، محمد بن علي. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة. تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

٦١. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط – تركي. بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م.

٦٢. الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط٢. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

٦٣. العاملية، زينب بن علي. الدر المنثور في طبقات ربّات الخدور. وضع حواشيه وعلق عليه: محمد أمين ضنّاوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

٦٤. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله.

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م.
- بهجة المَجالس وأنس المُجالس وشحذ الذاهن والهاجس. تحقيق: محمد مرسي الخولي. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.

٦٥. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد.

- العقد الفريد. تحقيق: عبدالمجيد الترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
- طبائع النساء. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.

٦٦. أبو عبيد البكري، عبدالله بن عبدالعزيز. فصل المقال في شرح كتاب الأمثال. تحقيق: إحسان عباس– عبدالمجيد عابدين، بيروت: دار الأمانة– مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م.

٦٧. ابن العربي، محمد بن عبدالله. العواصم من القواصم. قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب. السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٩هـ.

٦٨. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤١٥هـ.

٦٩. العسكري، الحسن بن عبدالله. جمهرة الأمثال. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبدالمجيد

قطامش. ط ٢. بيروت: دار الجيل – دار الفكر، ١٩٨٨م.

٧٠. العكبري، أبو البقاء. شرح ديوان المتنبي المسمى (التبيان في شرح الديوان). ضبطه وصححه ووضع فهارسه: مصطفى السقا وآخرون، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

٧١. علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ط٤. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١م.

٧٢. أبو علي، محمد توفيق. صورة العادات والتقاليد والقيم الجاهلية في كتب الأمثال العربية. ط٢. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠١م.

٧٣. عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م.

٧٤. الغذامي، عبدالله.

- النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة. ط٥. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٢

- ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة والجسد واللغة. الدار البيضاء–بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

٧٥. الغذاميّ، عبدالله، وعبدالنبيّ اصطيف. نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م.

٧٦. الغزالي، حمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥م.

٧٧. الفارابي، إسحاق بن إبراهيم. معجم ديوان الأدب. تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس. القاهرة: مجمع اللغة العربية، د.ت.

٧٨. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. الأغاني. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م.

٧٩. فوكو، ميشيل. جينالوجيا المعرفة. ترجمة: أحمد السطاتي، وعبدالسلام بنعبدالعالي. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨م.

٨٠. قابوس، كيكاوس بن إسكندر. كتاب النصيحة المعروف باسم قابوس نامة. تعريب: محمد صادق نشأت، وأمين عبدالمجيد. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م.

٨١. ابن قتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم.

- عيون الأخبار. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٦م.

- المعاني الكبير في أبيات المعاني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م.

٨٢. قرامي، آمال. الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م.

٨٣. القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش. ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م.

٨٤. قِزْأُوغلي، يوسف (سبط ابن الجوزي). مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. تحقيق وتعليق: محمد بركات، وآخرون. دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م.

٨٥. القيرواني، أبو على الحسن بن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط٥. بيروت: دار الجيل، ١٩٨١ م.

٨٦.كاظم، نادر. تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، البحرين: وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطنيّ، عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

٨٧.كُثيّر عَزَّة. الديوان. جمعه وشرحه: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١م.

٨٨.ابن كثير، إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٨م.

٨٩.المبرد، محمد بن يزيد. الكامل في اللغة والأدب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٣. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧ م.

٩٠.المثنّى، أبو عبيدة معمر. شرح نقائض جرير والفرزدق. تحقيق محمّد إبراهيم حوّر، ووليد محمود خالص. أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافيّ، ١٩٩٤م.

٩١.المرزوقي، أحمد بن محمد. شرح ديوان الحماسة. تحقيق: أحمد أمين، وعبدالسلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م.

٩٢.المعري، أحمد بن عبد الله.

- شرح اللزوميات. تحقيق: سيد حامد وآخرون. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.

- معجز أحمد (شرح لديوان المتنبي). المكتبة الشاملة.

٩٣.مل، جون استيوارت. استعباد النساء. ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام. بيروت: دار التنوير ، ٢٠٠٩م.

٩٤.المنجد، صلاح الدين. أمثال المرأة عند العرب. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨١م.

٩٥.أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل.

- تحسين القبيح وتقبيح الحسن. تحقيق: شاكر العاشور. بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨١م.

- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

٩٦.ابن منظور، محمّد بن مكرم جمال الدين. لسان العرب. تحقيق أمين محمّد عبد الوهاب، ومحمّد الصادق العبيديّ. ط٣. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ومؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٩٩٩م.

٩٧.النابغة الذبياني، زياد بن معاوية. ديوان النابغة الذبياني. تحقيق محمد الطاهر بن عاشور. الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٦م.

٩٨.النفزاوي، محمد. الروض العاطر في نزهة الخاطر، ضمن كتاب الجنس عند العرب. ط٤. بغداد–بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١م.

٩٩.النميري، عمر بن شبة. تاريخ المدينة. تحقيق: فهيم محمد، شلتوت طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد – جدة، ١٣٩٩هـ.

١٠٠. النويري، شهاب الدين أحمد عبدالوهاب. نهاية الأرب في فنون الأدب. تحقيق يحيى الشامي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

١٠١. ابن هشام الحميري، عبد الملك. التيجَان في مُلوك حِمْيَر. تحقيق: مركز الدراسات والأبحاث

اليمنية. صنعاء: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، ١٣٤٧هـ.

١٠٢. ويتمر، باربرا. الأنماط الثقافية للعنف. ترجمة ممدوح يوسف عمران. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، مارس ٢٠٠٧م.

١٠٣. اليوسي، الحسن بن مسعود. زهر الأكم في الأمثال والحكم. تحقيق: محمد حجي، ومحمد الأخضر. الدار البيضاء: الشركة الجديدة – دار الثقافة، ١٩٨١م.

ب) المقالات العلمية:

١٠٤. أيتلجو، إدريس. "في مواجهة العنف الرمزي ضد النساء: مساواة أم إنصاف؟ مقاربة سوسيو أنثروبولوجية". مجلّة العلوم القانونية، ع٧، ٢٠١٧م، ص١٢٩–١٣٥.

١٠٥. بروقي، وسيلة. "سلطة الذكورة وشرعيتها في الوعي النسائي: تحليل خطاب الحس المشترك". مجلة علوم الإنسان والمجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ع ١١، سبتمبر، ٢٠١٤م، ص٩٧–١٠٩.

١٠٦. بولكعيبات، نعيمة." النسق المضمر في نوادر جحا". فصول، مجلّة النقد الأدبيّ، مج٢٥/٣، ع٩٩، ربيع ٢٠١٧، ص٤٢٩–٤٤٥.

١٠٧. الخزرجي، فاتن عبد الجبار. "العنف الرمزي"، مجلة الآداب، جامعة بغداد، ع ١٢٦، أيلول ٢٠١٨م، ص١٩٢–٢١١.

١٠٨. عبدالله، علي. "من مظاهر التسلط في النقد الأدبي العربي القديم: الموازنة بين الطائيين للآمدي أنموذجًا". مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية– العام الخامس، ع٤٧، ديسمبر ٢٠١٨، ص٤٧–٥٩.

١٠٩. عطار، سمر، وجيرهارد فيشر. "فوضى الجنس، التحرر، الخضوع". ترجمة أنيسة أبو النصر. مجلة فصول، مج ١٢،ع ٤، ١٩٩٤م، ص١٣٠–١٤٤.

١١٠. العويني، منية الرقيق. "امرأة الحداد: ثورة ضد أخلاق العنف، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"، جامعة عبدالحميد مهري، قسطنطينة ٢، ع ٤٣، جوان ٢٠١٥م، ، ص٤٠–٦٥.

١١١. الناصر، سعاد. "البعد الثقافي للعنف". مجلة المنبر، هيئة علماء السودان، ع ١٠، سبتمبر، ٢٠٠٩م، ص٢٣٦–٢٥٣.

١١٢. النعمي، حسن. "بلاغة المجادلة: قراءة في بلاغات النساء السردية". مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ٢٠٠٣م، ص١–٣٤.

١١٣. وطفة، علي أسعد. "من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي: قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي في التربية المدرسية". مجلة شؤون اجتماعيّة، مج٢٦، ع١٠٤، شتاء ٢٠٠٩م، ص٤٥–١٠٢.

ج) الرسائل العلمية:

١١٤. الرويلي، منى. التصورات المجازية في شعر النقائض في العصر الأموي: مقاربة لسانية عرفانية. أطروحة ماجستير مخطوطة. جامعة الحدود الشمالية، ١٤٣٩هـ.

١١٥. علاف، دعاء بنت رضا سراج. صورة المرأة في الأمثال العربية حتى نهاية القرن الخامس. أطروحة ماجستير مخطوطة. جامعة الملك عبدالعزيز، ٢٠٠٨م.

Infanticide as an identity maker: images of battered women in the discourse of Arab proverbs

saghir aleanzii
Ancient Arabic Literature - Assistant Professor at Northern Border University
College of Education and Arts - Department of Arabic Language.

Abstract. Proverbs carry out educational tasks believed in by the group that uses them, since these proverbs contribute to making the values and cultural orientations. This collective acceptability enabled the proverbs to embrace the most immune perceptions against accountability and scrutiny. From this aspect, the studies that are concerned with cultural criticism are of special importance.
The problem addressed in the present study falls within this framework. It is concerned with exposing the perceptions presented by proverbs and their stories about women in particular, with a view to grasping the foundations on which they were based, and discussing their causes and effects. Among the present study assumes is that female infanticide (*wa'd*) in its general sense based on negation and annulment was an original component in the forming of women's identity, and this requires from us to work on exploring the manifestations of the female infanticide (*wa'd*), its prolonged effects, and the cultural tricks by which it justified its practices in liquidating women physically and morally.
Among the most prominent results that the research led to is that the sexual imagination of women in proverbs and the stories accompanying them are considered some of the most important components that culture has relied on, represented in its followed symbols, in establishing the suspicious woman’s identity. In this imaginary chasm, woman was exposed to female infanticide culturally and virtually, reducing her existence and potentialities, and justified the violence against her.
Key words: Proverbs - women - symbolic violence - cultural criticism - infanticide.

مجلة *جامعة الملك عبدالعزيز:* الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٥٤٢ - ٥٦٠ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.19

الروايات و الشروح المغربية لصحيح البخاري

د. كريمة بنت علي المزودي
أستاذ مساعد بقسم الشريعة و الدراسات الإسلامية
جامعة الملك عبد العزيز – جدة

مستخلص. قصدت في هذا البحث التعريف بأهم و أقدم الروايات المغربية لصحيح البخاري، و عرفت بأشهر الطرق المشرقية التي دخل من خلالها صحيح البخاري إلى بلاد المغرب، كما ترجمت لرواة الغرب الإسلامي من إفريقية والمغرب و الأندلس، الذين كان لهم فضل السبق في إدخال صحيح البخاري إلى بلاد الغرب الإسلامي، و عرفت كذلك بأشهر الأسانيد لرواة المغاربة إلى صحيح البخاري، و استعرضت أهم شروحات المغربية لصحيح البخاري.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده و نستعينه و نستغفره، و نعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له و من يضلل فلا هادي له، و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، و أشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه و سلم.

أما بعد:

لم يعرف المسلمون كتابا بعد كتاب الله تعالى صرفت فيه الجهود، و فنيت في سبيله الأعمار، و انصرفت إليه الهمم، و مالت إليه الأنفس، مثل كتاب " الجامع الصحيح" للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، أصح الكتب بعد القرآن الكريم، فقد وقف العلماء جهودهم عليه، حفظا و رواية، و دراسة و تدريسا، و شرحا و تعليقا.. كما بحثوا في مشكلاته و ألفاظه، و عرفوا برجاله، و وضعوا حوله المصنفات الجياد، التي تشرح متنه و توضح تراجمه و تعرف برجاله.. و إذا كان لعلماء الشرق الإسلامي فضل السبق في الاهتمام بهذا المصنف الجليل، فإن علماء الغرب الإسلامي كذلك

تلقوا هذا الكتاب بالقبول منذ أن وصلهم في منتصف القرن الرابع الهجري ، فعكفوا عليه بالحفظ و الدراسة و الشرح و التعليق .. و أنفقوا المال الكثير في سبيل الظفر بأصح النسخ لصحيح البخاري و أجودها، و كانت لهم في قراءته و تدريسه و دراسته طقوس عجيبة، سميت بالإفتتاحيات و الختمات، و هي مجالس علمية تعقد في المساجد و دور العلم، يتصدرها العلماء لافتتاح قراءة كتاب البخاري في حفل بهيج و جمع عظيم، و تكون مركزة على ما افتتح و ختم به البخاري كتابه الجامع الصحيح، و قد صنف علماء الغرب الإسلامي مصنفات عديدة حول هذه الافتتاحيات و الختمات، و هو فن تفرد به المغاربة في التصنيف حول كتاب البخاري. و لم يقتصر اهتمام المغاربة بصحيح البخاري على العلماء و طلاب العلم فحسب، بل زاحمهم في هذا الاهتمام، السلاطين و الشعراء كذلك، فقد وقف السلاطين القصور و الدور و الكراسي العلمية لقراءة صحيح البخاري و إقرائه، و شراء النسخ الفريدة منه و وقفها على المساجد و دور العلم، كما نظم الشعراء قصائد عديدة تمدح الإمام البخاري و تبرز مزايا كتابه على باقي الكتب.[١]

و لا يزال الاهتمام بهذا الكتاب قائما في بلاد المغرب إلى الآن، و لا تعد و تحصى الدراسات و البحوث و الكتب التي أنجزها الباحثون المغاربة حول الجامع الصحيح، و تعتبر دراسة العلامة الدكتور يوسف الكتاني رحمه الله : " مدرسة الإمام البخاري في المغرب " أول دراسة حديثة حول صحيح البخاري، تقدم بها صاحبها كأطروحة لنيل الدكتوراه بمدرسة دار الحديث الحسنية بالرباط سنة ١٩٧٦م، إلا أن هذه الدراسة لم تكن مخصصة للروايات المغربية فقط، و إنما جاءت الدراسة عامة أبرزت عناية المغاربة بصحيح البخاري من جوانب عديدة.

أهداف البحث:

١- التعريف بأهم و أقدم الروايات المغربية لصحيح البخاري.

٢ – التعريف بأهم الأسانيد المغربية لصحيح البخاري.

٣- التعريف بأهم الشروحات المغربية لصحيح البخاري.

الدراسات السابقة:

لا توجد دراسات عديدة و دقيقة حول هذا الموضوع، إلا أن هناك بعض الدراسات التي تناولت الروايات المغربية ضمن دراسة شاملة لصحيح البخاري، و نخص بالذكر منها:

١- دراسة الدكتور يوسف الكتاني التي أشرت إليها في المقدمة: " مدرسة الإمام البخاري في المغرب"، هذه الدراسة تعتبر أول دراسة علمية أكاديمية حديثة حول هذا الموضوع، لكنها كانت دراسة عامة أبرزت عناية المغاربة بصحيح البخاري من جوانب عديدة، علمية و اجتماعية و ثقافية بشكل عام، و لم تركز على الروايات المغربية فقط.

---

[١]أنظر : مدرسة الإمام البخاري في المغرب للدكتور يوسف الكتاني ص: ٦١٧ – ٦١٨

٢- دراسة الدكتور محمد زين العابدين رستم :" الجامع الصحيح للإمام البخاري و عناية الأمة الإسلامية به شرقا و غربا "، هذه الدراسة ركزت على اهتمام المشارقة والمغاربة بصحيح البخاري، و اعتمد صاحبها على دراسة الدكتور يوسف الكتاني كمرجع أساسي في الشق المتعلق بعناية المغاربة بصحيح البخاري، و لم يخصص الباحث دراسته للروايات المغربية فقط.

٣- دراسة الدكتور جمعة فتحي :" روايات الجامع الصحيح ونسخه – دراسة تطبيقية "، هذه الدراسة كذلك غير مخصصة للروايات المغربية، و إنما قصد صاحبها التطرق إلى روايات صحيح البخاري بشكل عام إلى جانب دراسة حول نسخه، و قد أشار في الفصل الثاني من البحث إلى عناية المغاربة بصحيح البخاري مع ذكر لبعض رواياتهم.

٤- دراسة أخرى للدكتور محمد زين العابدين رستم :" الصحيحان في الأندلس من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري"، ركز فيها صاحبها على اهتمام الأندلسيين بالصحيحين خلال هذه المرحلة، و أشار إلى أهم الروايات الأندلسية للصحيحين من دون الإشارة إلى الروايات المغربية بالمغرب الأقصى وإفريقية، و إنما ركز على الروايات الأندلسية فقط.

و أشير إلى أن هذه الدراسات هي كتب، وليست بحوث منشورة في المجلات.

أهمية الموضوع و سبب اختياره:

تنبع أهمية الموضوع من أهمية الكتاب نفسه و هو الجامع الصحيح للإمام البخاري، الذي لم يحظ أي كتاب غيره بهذه العناية العظمى و الاهتمام الفائق من لدن علماء الإسلام، و يمكن إرجاع سبب اختيار هذا الموضوع لما يلي:

- إبراز جهود المغاربة في رواية صحيح البخاري و نقله بأسانيدهم و تتبع تراجمهم.
- ندرة الدراسات حول الروايات المغربية لصحيح البخاري و تتبع سلسلة هؤلاء الرواة .
- إثراء البحث العلمي في مجال الحديث النبوي الشريف، من خلال تقديم دراسات جديدة حول صحيح البخاري، الذي يعتبر من أهم مصادر الحديث.

حدود البحث:

سأركز في هذا البحث على إبراز أهم الروايات المغربية لصحيح البخاري المتفق عليها و غير المختلف فيها، مع التركيز على أهم الأسانيد و الشروحات المغربية لهذا الكتاب، ولن ألتزم في هذا البحث بذكر كل الروايات والشروحات المغربية نظرا لكثرتها والاختلاف حول صحتها، كما أنني سأكتفي بالإشارة إلى بعض التلاميذ البارزين الذين أخذوا عن هؤلاء الرواة، دون ذكر سلسلة التلاميذ وتلاميذهم.. وذلك طلبا للاختصار، ولكي لا يخرج البحث عن حجمه الطبيعي، ولتعم الفائدة المرجوة من هذا البحث.

كما أنني سأقتصر في هذا البحث على طريق "الفربري محمد بن يوسف"، لأنها أشهر روايات صحيح البخاري في بلاد الإسلام قاطبة، و لأنها كذلك أكثر انتشارا في بلاد المغرب، قال القاضي عياض:" .. لكن الطريق التي انتشرت في بلاد الغرب الإسلامي و

اشتهرت هي طريق الفربري، فهذه الرواية اتصلت بالسماع أكثر من غيرها من الروايات، و صاحبها كان آخر من روى " الصحيح " عن الإمام البخاري، فهو أتقن الرواة عنه و آخرهم سماعا منه".[٢]

منهج البحث:

المنهج العام للبحث هو المنهج العلمي الاستقرائي، القائم على الاستقراء والتتبع للروايات المغربية لصحيح البخاري، و التحقق من صحتها و من أسماء و تراجم رواتها، بالرجوع إلى المصادر الأصلية، و عدم النقل المجرد من الدراسات الحديثة السالفة الذكر، بل الاستفادة منها مع الاجتهاد في البحث و الاستقصاء، والتعليق على بعض هذه الدراسات السابقة في بعض المسائل العلمية إذا اقتضى الأمر.

خطة البحث:

الفصل الأول: أهم الروايات المغربية لصحيح البخاري

تمهيد

المبحث الأول: رواية أبي الحسن القابسي

المبحث الثاني: رواية أبي محمد الأصيلي

المبحث الثالث: رواية حباشة بن الحسن اليحصبي

المبحث الرابع: رواية عبد الله بن منظور الإشبيلي

المبحث الخامس: رواية أبي عبد الله الوراق الأندلسي

المبحث السادس: رواية أبي عبد الله شريح الإشبيلي

المبحث السابع: رواية عبد الله بن محمد الجهني الطليطلي

الفصل الثاني: سند المغاربة إلى صحيح البخاري

الأول: سند أبي الحسن القابسي

الثاني: سند أبي محمد الأصيلي

الثالث: سند حباشة بن الحسن اليحصبي

الرابع: سند أبي عبد الله بن منظور الإشبيلي

الخامس: سند أبي عبد الله الوراق الأندلسي

السادس: سند أبي عبد الله شريح الإشبيلي

السابع: سند عبد الله بن محمد الجهني الطليطلي

الثامن: سند بعض علماء المغرب المتأخرين إلي صحيح البخاري

الفصل الثالث: أهم الشروح المغربية لصحيح البخاري

خاتمة : و تشمل أهم النتائج و التوصيات.

الفصل الأول: أهم الروايات المغربية لصحيح البخاري

تمهيد:

عرف المغرب على مر العصور بأنه بلاد فقه و فروع لا بلاد حديث و أصول، و قد لعبت الأسر المتعاقبة على حكم المغرب دورا بارزا في تكريس هذا الميول الفقهي لعلمائها، و ذلك بفرضها المذهب المالكي على الأمة و تشجيع العلماء على الاشتغال بعلم الفروع.[٣] و يعتبر موطأ الإمام مالك أول كتاب وصل إلى بلاد المغرب، و ذلك في حدود القرن الثاني الهجري في عهد دولة الأدارسة، فقد رحل إلى المشرق القاضي عامر بن محمد القيسي المغربي، و سمع الإمام مالك

[٢] أنظر: مشارق الأنوار ٩٣/١ للقاضي عياض السبتي

[٣] أنظر: علم علل الحديث من خلال بيان الوهم و الإيهام للدكتور إبراهيم بن الصديق الغماري ص:٤٤١.

و قدم بالموطأ الى المغرب،[٤] فأصبح منذ ذلك الحين، المادة الأساسية الأولى للدراسة والتعليم و الفقه والاستنباط في بلاد المغرب كله.[٥] ولا يزال هذا الكتاب يحظى بالعناية و الاهتمام عند علماء المغرب إلى اليوم، ولم ينافسه مصنف آخر إلا كتاب البخاري:" الجامع الصحيح"، وقد تأخر دخول هذا الأخير إلى بلاد المغرب إلى منتصف القرن الرابع الهجري و بداية القرن الخامس، و يرجع المؤرخون هذا التأخير إلى العوامل السالفة الذكر، أي اشتغال المغاربة بكتاب مالك.

وقد وصل الجامع الصحيح إلى بلاد المغرب من طريقين رئيسيين و هما: طريق الفربري محمد بن يوسف بن مطر أبو عبد الله المتوفى عام ٣٢٠ هـ[٦] ، وطريق النسفي إبراهيم بن معقل بن الحجاج أبو إسحاق الحافظ المتوفى عام ٢٩٥ هـ [٧] .

قال القاضي عياض السبتي [٨] :" لم يصل إلينا من غير هذين الطريقين عنه و لا دخل المغرب و الأندلس إلا عنهما، على كثرة رواة البخاري عنه لكتابه".[٩] لكن الطريق التي انتشرت في بلاد الغرب الإسلامي واشتهرت، هي طريق:" الفربري"، فهذه الرواية اتصلت بالسماع أكثر من غيرها من الروايات، و صاحبها كان آخر من روى " الصحيح" عن الإمام البخاري، فهو أتقن الرواة عنه وآخرهم سماعا منه"[١٠]. قال الحافظ ابن حجر:" والرواية التي اتصلت بالسماع في هذه الأعصار و ما قبلها، هي رواية محمد بن يوسف بن مطر الفربري، لأن صاحبها آخر من روى صحيح البخاري، فهو
أتقن الرواة عنه و آخرهم سماعا منه".[١١] و كان سماعه منه مرتين: مرة بفربر سنة ٢٤٨هـ، و مرة ببخارى، وكانت بيده نسخة الصحيح بخط البخاري.[١٢]

و قد دخلت هذه الرواية إلى بلاد المغرب و انتشرت بواسطة ست روايات، يتصل أصحابها بالفربري، وهي: رواية ابن السكن[١٣] – رواية أبي زيد المروزي[١٤] – رواية الجرجاني،[١٥] رواية المستملي،[١٦] رواية

[٤] أنظر: الأزهار العاطرة ، لمحمد بن جعفر الكتاني ص:١٣٠

[٥] أنظر: مدرسة الإمام البخاري في المغرب، للدكتور يوسف الكتاني ص:٢٣.

[٦] أنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي ١٥/١٠

[٧] أنظر ترجمته في: طبقات علماء الحديث، لأبي عبد الله الدمشقي ٤٠٥/٢

[٨] هو القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي محدث المغرب، أنظر ترجمته في : الديباج المذهب، لابن فرحون ٤٧/٢

[٩] أنظر: مشارق الأنوار، للقاضي عياض ٩/١

[١٠] أنظر: المرجع السابق ٩٣/١

[١١] أنظر: هدي الساري، للحافظ ابن حجر ص: ١٩٣

[١٢] أنظر: المرجع السابق ١٩٣

[١٣] هو سعيد بن عثمان بن سعد أبو عبد الله بن السكن المصري: سمع منه أهل الأندلس صحيح البخاري بمصر، توفي عام ٣٥٣ ه، أنظر ترجمته في الصلة، لابن بشكوال ص: ٥٥٧

[١٤] هو محمد بن أحمد بن عبد الله أبو زيد المروزي المتوفى عام ٣٧١ ه ، أنظر ترجمته في: الأعلام، للزركلي٢٨/١

[١٥] هو أبو محمد أحمد بن يوسف الجرجاني، أنظر ترجمته في: ترتيب المدارك، للقاضي عياض٦٤/٤

[١٦] هو إبراهيم بن أحمد بن إبراهيم أبو إسحاق البلخي المستملي، المحدث الثقة، قال الذهبي: طوف و سمع الكثير. توفي عام ٣٧٦ه. أنظر: تاريخ الإسلام للذهبي ٤٢٤/٨ ، الأعلام للزركلي ٢٨/١

السرخسي،[١٧] رواية الكشميهني.[١٨] و يعتبر أبو زيد المروزي أجل من روى الصحيح عن الفربري، و عنه أخذ معظم المغاربة صحيح البخاري، نذكر منهم: أبو الحسن القابسي، الحافظ الأصيلي، الحافظ حباشة اليحصبي ..[١٩] أما باقي الروايات فقد أخذها المغاربة بواسطة أبي ذر الهروي[٢٠].

المبحث الأول: رواية أبي الحسن القابسي المتوفى عام ٤٠٣هـ

المطلب الأول: ترجمته[٢١]

هو علي بن محمد بن خلف أبو الحسن المعافري القروي القابسي الضرير الحافظ المقريء، إمام أهل الحديث في إفريقية و بلاد المغرب، ولد بالقيروان عام ٣٢٤ هـ و بها نشأ و طلب العلم، سمع من شيوخ بلده كأبي القاسم اليحصبي[٢٢]، و ابن خير الحجوي[٢٣].. وغيرهما. رحل سنة ٣٥٢هـ إلى المشرق لطلب العلم، فسمع بمكة و المدينة من أبي زيد المروزي صحبة أبي محمد الأصيلي[٢٤] "صحيح البخاري"[٢٥]، كما سمع الصحيح من أبي أحمد بن محمد الجرجاني[٢٦].

واستمرت رحلته في طلب العلم ست سنوات سمع خلالها من شيوخ كثر، و اتسعت روايته و نمت مداركه وعلا سنده. و رجع إلى القيروان سنة ٣٥٧ هـ ، فجلس للتحديث و إسماع صحيح البخاري. و قد أثنى عليه الحافظ الذهبي فقال:" كان حافظا للحديث بصيرا بالرجال "[٢٧]، وقال القاضي عياض:" كان واسع الرواية عالما بالحديث و علله و رجاله ".[٢٨]

توفي سنة ٤٠٣ هـ ، له مصنفات عديدة و قيمة، نذكر منها: " الملخص لما في الموطأ من الحديث المسند"، و هو كتاب يلخص المتصل من حديث مالك. كما له مصنفات أخرى مفيدة.[٢٩]

المطلب الثاني: ريادته في رواية صحيح البخاري بإفريقية

يعتبر أبو الحسن القابسي أول من أدخل صحيح البخاري إلى بلاد المغرب، و ذلك سنة ٣٥٧ هـ ، و عنه أخذ علماء هذه البلاد صحيح البخاري، و خاصة إفريقية و المغرب الأقصى، و نذكر منهم : أبو عمران الفاسي[٣٠] ،الذي عن طريقه يتصل القاضي عياض

---

[١٧] هو عبد الله و قيل عبيد الله بن أحمد بن حمويه أبو محمد السرخسي و يعرف بالحموي روى الجامع الصحيح عن محمد بن يوسف الفربري سنة ٣١٠هـ، و سمعه منه الحافظ الهروي أبو ذر، توفي عام ٣٨١هـ. أنظر: سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي

[١٨] هو محمد بن مكي أبو الهيثم الكشميهني المروزي، حدث بصحيح البخاري مرات على محمد بن يوسف الفربري، توفي سنة ٣٨٩هـ. تاريخ الإسلام، للذهبي ٦٥٣/٨ ، الوافي بالوفيات، للصفدي ٣٩/٥

[١٩] سيأتي ذكرهم

[٢٠] هو أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير الأنصاري ثم الهروي نسبة إلى هراة ، الإمام الحافظ الحجة راوي صحيح البخاري عن الثلاثة: المستملي و الحموي و الكشميهني، قال عنه الحافظ البغدادي:" و كان ثقة ضابطا دينا فاضلا" توفي سنة ٤٣٤هـ، انظر ترجمته في: تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي ١٤١/١١ ـ الطبقات الشافعية الكبرى، لتقي الدين السبكي ٨٤/٤، سير أعلام النبلاء، للذهبي٥٥٥/١٧ ، فهرس الفهارس، لعبد الحي الكتاني ١١٠/١ ،

[٢١] أنظر ترجمته في : مشارق الأنوار، ٣٦/١ ـ٣٨ ، ترتيب المدارك٦١٦/٣ للقاضي عياض ، سير أعلام النبلاء٥٦٧/١ ، تذكرة الحفاظ، للذهبي ١٠٧٩/٣ ، فهرسة ابن خير الإشبيلي ص:٩٠ ، الذيل والتكملة، لمحمد بن عبد الملك المراكشي١٤٥/٥ .

[٢٢] أنظر ترجمته في فهرسة ابن خير الإشبيلي ص: ٩٢

[٢٣] أنظر ترجمته في تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي٧٣/١١

[٢٤] ستأتي ترجمته

[٢٥] أنظر: ترتيب المدارك، للقاضي عياض ٤ /٦١٧

[٢٦] أنظر: المرجع السابق٦٤٣/٤

[٢٧] تذكرة الحفاظ، للذهبي ١٠٧٩/٣

[٢٨] المدارك ٦١٦/٣

[٢٩] أنظر: التكملة٤٨٥/٢

[٣٠] موسى بن عيسى بن أبي حجاج الغفجومي أبو عمران الفاسي فقيه القيروان و إمام وقته، المالكي أحد الأعلام توفي سنة ٤٣٠هـ،أنظر: فهرسة ابن خير الإشبيلي ص:١٩٩، و ترتيب المدارك للقاضي عياض/٦١٦

بالقابسي،[٣١] ويعتبر القاضي عياض من تلاميذ تلاميذ القابسي ، فهو يروي صحيح البخاري عن أبي عمران الفاسي عن القابسي به[٣٢] . و قد رافق القابسي في رحلته العلمية الحافظ الأصيلي كما سبق الذكر، وكلاهما يعتبر أول من أدخل الجامع الصحيح إلى بلاد المغرب. وقد لزم القابسي عدد كبير من التلاميذ سمعوا منه صحيح البخاري و حملوا عنه روايته، كأبي الوليد بن الفرضي،[٣٣] و أبي بكر الداني،[٣٤] و أبي القاسم بن محرز[٣٥].. و غيرهم. و هؤلاء و أمثالهم كلهم من كبار أئمة الحديث و حفاظه في بلاد الغرب الإسلامي.

المبحث الثاني: رواية الحافظ أبي محمد الأصيلي المتوفى عام ٣٩٢ ه

المطلب الأول: ترجمته[٣٦]

هو عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن جعفر أبو محمد الحافظ المعروف بالأصيلي،[٣٧] ذكره أبو الوليد بن الفرضي في تاريخه[٣٨] ضمن الغرباء الداخلين للأندلس، فقد دخل قرطبة عام ٣٤٢ ه و عمره ثمانية عشر عاما، فتفقه بشيوخها و سمع من أحمد بن حزم و ابن المشاط و ابن الأحمر و غيرهما. كما كانت له رحلة علمية إلى المشرق عام ٣٥١ ه أو ٣٥٢ ه ، فلقي شيوخ إفريقية كابن أبي زيد القيرواني و غيره، و لقي بمكة أبا زيد المروزي و سمع منه صحيح البخاري، و بالمدينة لقي قاضيها أبا مروان المالكي، كما دخل العراق و سمع أبا الحسن الدارقطني و سمع الدارقطني منه كذلك، كما دخل الكوفة و البصرة و واسط.. و غيرها من بلاد العراق. و طالت رحلته في المشرق و لقي خلالها رفيقه أبا الحسن القابسي، وقد ضبط الأصيلي له سماعه لصحيح البخاري عن المروزي. توفي عام ٣٩٢ ه.

المطلب الثاني: ريادته في رواية صحيح البخاري بالمغرب الأقصى

روى الحافظ الأصيلي صحيح البخاري عن أبي زيد المروزي و أبي محمد الجرجاني، قال القاضي عياض في المدارك[٣٩] :" و حج – يعني الأصيلي – سنة ثلاث و خمسين و ثلاثمائة فلقي بمكة أبا زيد المروزي وسمع منه البخاري.. و سمع ببغداد عرضته الثانية من أبي زيد و سمعه أيضا من أبي محمد الجرجاني وهما شيخاه في البخاري و عليهما يعتمد ". و عن أبي محمد الأصيلي و أبي الحسن القابسي روى صحيح البخاري أبو عمران الفاسي، و عن طريق هذا الأخير يتصل القاضي عياض بالقابسي، وابن عطية الأندلسي[٤٠] بالأصيلي . إذن يكون الأصيلي أول من روى صحيح البخاري في المغرب الأقصى و عنه رواه

---

[٣١]أنظر: التكملة٢/٤٨٥
[٣٢]أنظر: مشارق الأنوار ١/١٠
[٣٣]أنظر: الصلة ٢/٢١٤
[٣٤]أنظر: المدارك٣/٧١ – تذكرة الحفاظ٣/٣٢٠
[٣٥]أنظر: المدارك٣/٧١
[٣٦]أنظر ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي١/٢٩٠ – الأعلام للزركلي ٤/٦٣
[٣٧]نسبة إلى مدينة أصيلة، و هي مدينة صغيرة في الشمال الغربي بالمغرب الأقصى على ضفاف بحر المحيط، ذكرها ياقوت الحموي في معجمه.
[٣٨]١/٢٩٠
[٣٩]٤/٦٤٣
[٤٠]أنظر: تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي ١ /٢٩٣

جمع من المحدثين بعدوتي المغرب و الأندلس.[٤١] و أما ما ذهب إليه المقري في نفح الطيب[٤٢] بأن أبا حفص الهوزني[٤٣] هو الذي أدخل صحيح البخاري إلى المغرب و عنه أخذه الناس ففيه نظر، لأن رحلة أبي حفص الهوزني إلى المشرق كانت سنة ٤٤٤هـ ، بينما تأخرت وفاته إلى سنة ٤٦٠ هـ [٤٤] ، و ذلك يترتب عليه أن دخول الجامع الصحيح إلى المغرب كان في منتصف القرن الخامس، و هذا يتعارض مع النصوص الثابتة والصحيحة و المؤكدة أن صحيح البخاري دخل المغرب في منتصف القرن الرابع الهجري، أي قبل هذا الوقت بقرن من الزمن.[٤٥] و بهذا يكون القابسي أول من أدخل صحيح البخاري إلى إفريقية، و الأصيلي أول من أدخل صحيح البخاري إلى المغرب الأقصى. و من الرواة الذين سمعوا صحيح البخاري من الأصيلي كذلك : المهلب بن أبي صفرة الأندلسي.[٤٦]

المبحث الثالث: رواية الحافظ حباشة اليحصبي القيرواني ثم الأندلسي المتوفى عام ٣٧٤ هـ

المطلب الأول: ترجمته[٤٧]

هو حباشة بن الحسن اليحصبي من أهل القيروان، سمع من زياد بن عبد الرحمن بن زياد و غيره، ثم قدم الأندلس فصحب أبا عبد الله القروي و سمع من أبي بكر الأحمر، ثم رحل إلى المشرق فسمع صحيح البخاري من أبي زيد المروزي، كما سمع صحيح مسلم من القلانسي[٤٨]. و استقر به المطاف بالأندلس و حدث بها و روى صحيح البخاري برواية أبي زيد المروزي، كان فقيها في المسائل عالما بالسنن ، توفي بقرطبة عام ٣٧٤ هـ .

المطلب الثاني: ريادته في رواية صحيح البخاري بالأندلس

يعتبر حباشة بن الحسن اليحصبي أول من أدخل صحيح البخاري إلى الأندلس،[٤٩] و قد ذهب الدكتور زين العابدين رستم في كتابه :" الصحيحان في الأندلس من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري" إلى أنه:" لا يدرى على وجه التحديد من هو أول من أدخل الجامع الصحيح إلى الأندلس، و غاية الموجود في المصادر الأندلسية التنصيص على ثلاثة من أهل الأندلس، رحلوا إلى المشرق قديما فسمعوا الجامع الصحيح من بعض رواته"[٥٠]، ثم ذكرهم: أبو محمد الأصلي المتوفى عام ٣٩٢هـ، و محمد بن يحيى بن بطال المتوفى عام ٣٩٤هـ، و عبد الله بن محمد الجهني المتوفى عام ٣٩٥هـ. ثم قال:" فهؤلاء الثلاثة الأعلام يعدون من أوائل الرواة الذين أدخلوا صحيح البخاري إلى الديار الأندلسية".

[٤١] المصدر السابق ٢٩٣/١
[٤٢] ٩٣/٩
[٤٣] هو عمر بن الحسن أبو حفص الهوزني الإشبيلي توفي عام ٤٦٠ ه أنظر: تاريخ الإسلام للذهبي ١٢١/١٠ – جمهرة تراجم فقهاء المالكية، لقاسم علي سعيد ٨٧٤/٢
[٤٤] أنظر: المرجع السابق ٨٧٤/٢
[٤٥] أنظر: شجرة النور الزكية، لمحمد بن مخلوف ص: ٩٧
[٤٦] أنظر ترجمته في: جذوة المقتبس، للحميدي ص: ٢٢٧
[٤٧] أنظر ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي ١٢٨/١ – تاريخ الإسلام، للذهبي ١٢١/١٠
[٤٨] هو أبو محمد بن أحمد بن علي القلانسي أحد الأعلام و راوي صحيح مسلم، أنظر: صيانة صحيح مسلم، للحافظ أبي عمرو بن عثمان الشهرزوري ص:١١ .
[٤٩] أنظر: تاريخ الإسلام للذهبي ١٢٨/١
[٥٠] ص: ٧

قلت: و فيما قاله الدكتور رستم نظر، و ذلك من وجهين: الأول أنه نسب الأصيلي إلى الأندلس و هو ليس منهم بل هو من أهل المغرب، و قد دخل الأندلس عام ٣٤٢هـ و عمره ثمانية عشر عاما، و ذلك قبل أن يرحل إلى المشرق و يسمع صحيح البخاري، و قد ذكره ابن الفرضي في تاريخه ضمن الغرباء الداخلين إلى الأندلس[٥١]، و بهذا يعتبر الأصيلي أول من أدخل الصحيح إلى المغرب، و ليس إلى الأندلس، و قد سبق وأشرت إلى ذلك عند الحديث عنه. الثاني أن أول من أدخل صحيح البخاري إلى الأندلس هو حباشة بن الحسن اليحصبي كما سبق الذكر، فرحلته إلى المشرق و سماعه صحيح البخاري كان أقدم من عبد الله بن محمد الجهني، و محمد بن بطال، فحباشة اليحصبي و إن لم يكن أندلسي الأصل، فهو استوطن الأندلس بعد عودته من المشرق[٥٢]، و أسمع بها صحيح البخاري إلى أن توفي بها عام ٣٧٤هـ .

ثم هناك أندلسيون آخرون سمعوا صحيح البخاري في رحلتهم إلى الأندلس، كعبدوس بن محمد الطليطلي المتوفى عام ٣٩٠هـ، سمع صحيح البخاري من أبي زيد المروزي، و أبو حفص الهوزني المتوفى عام ٤٤٤هـ، و صعصعة بن سلام الشامي، كلاهما سمع الصحيح من أبي زيد المروزي[٥٣].

المبحث الرابع: رواية أبي عبد الله بن منظورالإشبيلي المتوفى عام ٤٥٩هـ

المطلب الأول: ترجمته[٥٤]

هو محمد بن أحمد بن عيسى بن محمد بن منظور القيسي أبو عبد الله الإشبيلي، ولد بإشبيلية سنة ٣٩٩هـ، و بها نشأ و تلقى العلم على كبار علمائها، من أمثال عبد الله بن اللباج الأموي الشنتجالي المتوفى عام ٤٣٦هـ، و رحل إلى المشرق عام ٤٢٨ هـ، وفي طريقه سمع بإفريقية من فقيه القيروان أبى عمران الفاسي المالكي القيرواني المتوفى عام ٤٣٠هـ، و أبى عبد الله الأنصاري المعروف بالخواص المتوفى عام ٤٢٨هـ، و حج حجتين، و لقي أبا ذر الهروي عام ٤٣١ هـ بمكة، و لزمه و سمع منه صحيح البخاري، و انتهى في سماعه في المرة الأولى إلى بعض من كتاب الإيمان و النذور، ثم سمعه منه ثانية قراءة عليه، قال أبو عبد الله بن منظور: " و قرئ عليه أيضا مرة ثانية و أنا أسمع و الشيخ أبو ذر ينظر أصله، و أنا أصلح في كتابي في المسجد الحرام عند باب الندوة "[٥٥]. و كان ابتداء هذا السماع الثاني كمل فيه جميع الكتاب في شهر شوال عام إحدى و ثلاثين و أربع مائة، و تمامه في ذي القعدة منها.[٥٦]

المطلب الثاني: ريادته في رواية صحيح البخاري في الأندلس يعتبر ابن منظور عمدة الأندلسيين في

---

[٥١] أنظر: تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ٢٩٠/١

[٥٢] أنظر: المصدر السابق ١٢٨/١ ، و تاريخ الإسلام، للحافظ الذهبي ١٢١/١٠

[٥٣] أنظر: مشارق الأنوار، للقاضي عياض ص: ١٧

[٥٤] أنظر ترجمته في: بغية الملتمس، للضبي ٧٦/١ ، ترتيب المدارك، للقاضي عياض ٨١/٢، الصلة، لابن باشكوال٨٠٣/٣ ، إفادة النصيح، لابن رشيد السبتي ص:٤٦ ، الإشراف على أعلى شرف، لابن الشاط السبتي ص: ٩٩- ١٠٠

[٥٥] أنظر: فهرسة ابن خير الإشبيلي ص: ٩٥

[٥٦] أنظر المصدر السابق ص:٩٥

صحيح البخاري برواية " أبي ذر الهروي " لصحبته له و مجاورته معه حتى كتب جامع الصحيح للبخاري، و عرض فرعه بأصله،و فرغ من نسخه بمكة في رجب عام ٤٣١ هـ. وعند عودته إلى الأندلس عقد ابن منظور مجالس بإشبيلية لإسماع صحيح البخاري بسنده المتصل إلى الإمام البخاري، و قد كانت لهذه المجالس سببا في وجود طبقة من الرواة الأندلسيين الذين سمعوا منه صحيح البخاري و رووه عنه، ونذكر منهم: الحسن بن عمر بن الحسن الهوزني المتوفى عام ٥١٢هـ،[٥٧] و شريح بن محمد بن شريح الرعيني الإشبيلي المتوفى عام ٥٣٩هـ،[٥٨] و عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يربوع الإشبيلي الحافظ المتوفى عام ٥٢٢هـ،[٥٩] و عبد الرحمن بن أبي الرجال اللخمي الإشبيلي المتوفى عام ٥٣٠هـ،[٦٠] و غيرهم. و قد عول الأندلسيون عليه في رواية صحيح البخاري من طريق أبي ذر الهروي، قال ابن الشاط السبتي:" اعتمده الأندلسيون و عولوا عليه في صحيح البخاري"[٦١]. و مع الزمن أصبحت رواية ابن منظور من طريق الهروي هي المشهورة لإتقانها و ضبطها. قال الحافظ ابن حجر في الفتح: " أتقن الروايات عندنا هي رواية أبي ذر عن مشايخه الثلاثة،[٦٢] و عن أبي ذر روى الصحيح خلق كثير ممن لا يحصون عددا ".[٦٣]

المبحث الخامس: رواية أبي عبد الله الوراق الأندلسي

المطلب الأول: ترجمته[٦٤]

هو محمد بن علي بن أحمد بن محمود الوراق الأندلسي، كانت له رحلة إلى المشرق، سمع بمكة من أبي ذر الهروي صحيح البخاري، و كان رفيق أبي عبد الله بن منظور في رحلته و سماعه صحيح البخاري من أبي ذر، و قابل ابن منظور نسخه للصحيح مع أبي عبد الله الوراق. جاور بمكة و كتب نسخا من صحيح البخاري، حدث عنه الأندلسيون.

المبحث السادس: رواية أبي عبد الله شريح الإشبيلي

المطلب الأول : ترجمته[٦٥]

هو محمد بن شريح بن يوسف بن عبد الله بن شريح أبو عبد الله الرعيني الإشبيلي المقريء، سمع من شيوخ إشبيلية، و رحل إلى المشرق عام ٤٣٢ هـ ، فسمع بمصر من أبي العباس أحمد بن هاشم المقريء، و حج عام ٤٣٣ هـ فسمع بالحرم الشريف أبا ذر الهروي سمع منه صحيح البخاري عند باب الندوة، و سمع منه الصحيح ولده شريح قاضي إشبيلية، و أبو العباس بن عيشون القيسي الإشبيلي و غيرهم من أهل الأندلس.

المبحث السابع: رواية عبد الله بن محمد بن أسد الجهني الطليطلي المتوفي عام ٣٩٥هـ

المطلب الأول: ترجمته[٦٦]

---

[٥٧]أنظر: التكملة ٢٢٧/١
[٥٨]أنظر: إفادة النصيح لابن رشيد السبتي ص:٤٩
[٥٩]أنظر: الصلة لابن باشكوال ٤٤٤/٢
[٦٠]أنظر: المصدر السابق٢١/٣
[٦١]أنظر: إفادة النصيح لابن رشيد ص: ٤٦
[٦٢]و يعني بهم: المستملي و الحموي و الكشميهني.
[٦٣]أنظر: فتح الباري، للحافظ ابن حجر، ٤/١
[٦٤]أنظر ترجمته في : الصلة، لابن بشكوال ٢٠/٢
[٦٥]أنظر ترجمته في: المصدر السابق /٥٩٧
[٦٦]أنظر: مشارق الأنوار، للقاضي عياض ١/ ١٠

هو عبد الله بن محمد بن أسد الجهني الطليطلي نزيل قرطبة، كانت له رحل إلى المشرق عام ٣٤٢ هـ لقي فيها ابن السكن و سمع منه بمنزله بمصر صحيح البخاري، و قد رافقه في سماع البخاري من ابن السكن أبو جعفر بن عون الله الأندلسي، و أبو عبد الله مفرج الأندلسي، و بواسطة هذين الآخرين يتصل القاضي عياض برواية ابن السكن، كما أن ابن حزم يسندها في كتابه من طريق المفرج.[٦٧]

توفي بالأندلس عام ٣٩٥هـ.

الفصل الثاني: سند المغاربة إلى صحيح البخاري

الأول: سند الحافظ أبي الحسن القابسي إلى صحيح البخاري

رواية أبي زيد المروزي:

يروي الحافظ أبو الحسن القابسي صحيح البخاري: عن أبي زيد المروزي عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

رواية الجرجاني:

كما يرويه : عن الجرجاني عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

الثاني: سند الحافظ أبي محمد الأصيلي إلى صحيح البخاري

رواية أبي زيد المروزي:

يروي الحافظ أبو محمد الأصيلي صحيح البخاري: عن أبي زيد المروزي عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

رواية الجرجاني:

كما يرويه: عن الجرجاني عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

الثالث: سند الحافظ حباشة اليحصبي القيرواني إلى صحيح البخاري

رواية أبي زيد المروزي:

يروي الحافظ حباشة بن الحسن اليحصبي صحيح البخاري: عن أبي زيد المروزي عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

الرابع: سند أبي عبد الله بن منظور الإشبيلي إلي صحيح البخاري

رواية الكشمهيني و المستملي و السرخسي من طريق أبي ذر الهروي:

يروي أبو عبد الله بن منظور صحيح البخاري: عن أبي ذر الهروي عن أبي الهيثم الكشمهيني و أبي إسحاق المستملي و أبي محمد بن حمويه السرخسي عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

و قد سمعه من أبي ذر الهروي مرتين:

السماع الأول: يقول ابن منظور:" سمعته عليه في المسجد الحرام عند باب الندوة سنة ٤٣١هـ.[٦٨]

السماع الثاني: يقول ابن منظور:" و قريء عليه مرة ثانية و أنا أسمع و الشيخ أبو ذر ينظر في أصله و أنا أصلح في كتابي هذا في المسجد الحرام عند باب

[٦٧] أنظر: مدرسة الإمام البخاري في المغرب، للدكتور يوسف الكتاني ص: ٤٤

[٦٨] أنظر: فهرسة ابن خير ص:٨٢

الندوة في شوال من سنة ٤٣١ه قال: أخبرنا به أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حمويه السرخسي بهراة سنة ٣٧٣ه، و أبو إسحاق إبراهيم أحمد بن إبراهيم المستملي ببلخ سنة ٣٧٤ه، و أبو الهيثم محمد بن مكي بن محمد بن زراع الكشميهني بها سنة ٣٨٧ه قالوا كلهم: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربري بفربر قال أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي رحمه الله ".[٦٩]

الخامس: سند أبي عبد الله الوراق الأندلسي إلى صحيح البخاري

رواية الكشمهيني و المستملي من طريق أبي ذر الهروي:

يروي أبو عبد الله الوراق صحيح البخاري: عن أبي ذر الهروي عن أبي هيثم الكشمهيني و أبي إسحاق المستملي عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

السادس: سند أبي عبد الله شريح بن يوسف الإشبيلي إلى صحيح البخاري

رواية الكشمهيني و المستملي من طريق أبي ذر الهروي:

يروي أبو عبد الله شريح بن يوسف صحيح البخاري: عن أبي ذر الهروي عن أبي هيثم الكشمهيني و أبي إسحاق المستملي عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

السابع: سند عبد الله بن محمد الجهني الطليطلي إلى صحيح البخاري

رواية ابن السكن:

يروي عبد الله بن محمد الجهني صحيح البخاري : عن ابن السكن عن أبي عبد الله الفربري عن الإمام البخاري.

الثامن: سند بعض العلماء المغرب المتأخرين إلى صحيح البخاري

و نخص بالذكر هنا سند العلامة المغربي يوسف[٧٠] الكتاني إلى صحيح البخاري، يقول العلامة يوسف الكتاني رحمه الله : " أروي صحيح الإمام البخاري عن الشيخ الوالد إبراهيم الكتاني رحمه الله عن عمه الشيخ عبد الحي الكتاني عن أبي عبد الله محمد بن إبراهيم السباعي المراكشي عن أبي العباس أحمد بن محمد المرنيسي الفاسي عن أبي العباس أحمد بن التاودي بن سودة عن أبي العباس أحمد بن عبد الله الغربي الرباطي عن أبي الحسن العكاري عن أبي مسعود الفاسي عن عم والده العارف عبد الرحمن بن محمد الفاسي عن الإمام القصار عن أبي العباس التسولي عن دقون و عن المنتوري عن أبي عمر بن أبي سليمان عن ابن أبي الربيع عن أبي العباس أحمد

[٦٩] المصدر السابق ص: ٨٢

[٧٠] من العلماء المعاصرين في المغرب و أستاذ الحديث بجامعة القرويين، له مؤلفات عديدة و مفيدة منها كتابه: مدرسة الإمام البخاري في المغرب، و هو من أساتذتي رحمه الله.

بن محمد العزفي عن القاضي عياض عن أبي عبد الله التميمي عن أبي علي الجياني عن حاتم بن محمد عن أبي الحسن القابسي عن المروزي عن محمد بن يوسف الفربري عن الإمام البخاري ".[٧١]

و يقول العلامة يوسف الكتاني عن هذا السند: " و هو سند نقي لا يوجد في أسانيد المغاربة أنقى و لا أثبت منه، لآقتران السماع فيه بالإجازة الجابرة ما لعله لم يسمع ".[٧٢]

الفصل الثالث: <u>أهم شروح علماء المغرب إلى صحيح البخاري</u>

تعتبر الشروح المغربية على صحيح البخاري من أقدم الشروح و أكثرها عددا، فإذا كان شرح الإمام الخطابي على صحيح البخاري يعتبر أول شرح للجامع الصحيح على الإطلاق، فإن ثاني شرح للجامع الصحيح على الإطلاق هو للحافظ المغربي أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي المالكي[٧٣] المتوفى عام ٤٠٢ هـ. و لا تعد و لا تحصى الشروح المغربية على صحيح البخاري[٧٤]، لكنني سأقتصر هنا على ذكر أهم الشروحات المغربية ، سواء المطبوع منها أو المخطوط أو المذكور في كتب التراجم.

١- النصيحة في شرح البخاري: لأبي جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي المالكي المتوفى عام ٤٠٢ هـ بتلمسان، و هو أول شرح مغربي لصحيح البخاري كما أكد ذلك العلامة يوسف الكتاني[٧٥]، و يعد ثاني شرح بعد شرح الخطابي على الإطلاق. و هذا الشرح كان من ذخائر خزانة القروين بفاس قبل أن يفقد، حسب ما أكد عليه العلامة يوسف الكتاني في كتابه مدرسة الإمام البخاري في المغرب.

٢- شرح صحيح البخاري : لأبي القاسم المهلب بن أبي صفرة التميمي[٧٦] ألميري المتوفى عام ٤٣٦ هـ، و هو شرح موسع، قال أبو الأصبغ بن سهل :" و به حيى كتاب البخاري في الأندلس"[٧٧] ، وإلى هذا الحافظ يعود الفضل في انتشار صحيح البخاري بالأندلس.[٧٨]

٣- شرح صحيح البخاري : لأبي الحسن علي بن خلف القرطبي[٧٩] المعروف بابن بطال المتوفى عام ٤٤٩ هـ، و يعتبر من أقدم الشروح التي وصلتنا، بغض الطرف عن شرح الخطابي لأنه شرح لغريب الحديث في الكثير. و قد اعتمد ابن بطال في شرحه على رواية أبي ذر والأصيلي، و يؤاخذ عليه أنه أغفل كتبا من صحيح البخاري لم يشرحها، كما أدمج بعض الأبواب في بعض، إلا أن أهم ما يميز كتابه أنه نقل عن كتب كثيرة لم تصلنا ككتاب المهلب بن أبي صفرة السابق الذكر.[٨٠] و هذا الشرح مطبوع.

٤- شرح صحيح البخاري لأبي حفص عمر بن الحسن بن عمر الهوزني الإشبيلي المتوفى عام ٤٦٠ هـ، ذكره

[٧١]أنظر: مدرسة الإمام البخاري في المغرب ص: ٥٥٣ - و مجلة السنة النبوية ص:٤٤-٤٥ العدد التاسع / منشورات وزارة الأوقاف المغربية.
[٧٢]المرجع السابق ص: ٤٥
[٧٣]أنظر ترجمته في: ترتيب المدارك٦٢٣/٤
[٧٤]أنظر: مدرسة الإمام البخاري في المغرب ص: ٥٦٩
[٧٥]أنظر: المرجع السابق ص: ٥٦٩
[٧٦]أنظر: الضوء اللامع، للسخاوي ص: ٣٣
[٧٧]أنظر: جذوة المقتبس ص: ٢٢٧
[٧٨]أنظر: مدرسة الإمام البخاري في المغرب ص: ٦٧٠
[٧٩]أنظر: الصلة، لابن بشكوال ٤١٤/٢ – الديباج المذهب ١٠٥/٢
[٨٠]أنظر: شرح ابن بطال ٣٣٢/٢

له القسطلاني في الإرشاد[٨١]، و حاجي خليفة في كشف الظنون[٨٢].

٥- شرح صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن خلف بن المرابط المتوفى عام ٤٨٠ هـ ، ذكره له ابن فرحون في الديباج المذهب و قال عنه : " له في شرح البخاري كتاب كبير حسن و قد اختصر فيه شرح المهلب بن أبي صفرة و أضاف إليه إضافات و زاد عليه فوائد ".[٨٣]

٦- شرح البخاري المعروف باسم : " النيرين الصحيحين " لأبي بكر بن العربي المعافري المتوفى عام ٥٤٣ هـ ، ذكره له صاحب شجرة النور الزكية.[٨٤]

٧- شرح البخاري المسمى " الخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح " لعبد الواحد بن عمر بن التين الصفاقسي، و هذا الشرح اعتمده الحافظ ابن حجر في الفتح ، و ذكره ابن خلدون في المقدمة[٨٥].

٨- المفهم في شرح البخاري و مسلم: لأبي بكر محمد بن إسماعيل بن محمد الأزدي الأندلسي المتوفى عام ٦٣٦ هـ، ذكره له صاحب شجرة النور الزكية[٨٦].

٩- شرح صحيح البخاري: لأبي محمد بن إبراهيم بن عمر القرطبي الأنصاري المالكي المعروف بابن الزين المتوفى عام ٦٥٦ هـ ، ذكره له التلمساني في نفح الطيب[٨٧] و ابن فرحون في الديباج المذهب[٨٨].

١٠- " شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح ": لجمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الجياني المتوفى عام ٦٧٢ هـ ، و هو شرح لمشكل إعراب الجامع الصحيح للإمام البخاري ، و توجد منه نسخة مخطوطة في جامعة القرويين بفاس[٨٩].

١١- المتجر الربيح و المسعى الرجيح و المحرب الفسيح في شرح الجامع الصحيح: لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق التلمساني الحفيد المتوفى عام ٨٤٢ هـ ، ذكره له العلامة يوسف الكتاني في كتابه مدرسة الإمام البخاري في المغرب[٩٠]، و قال: " لم يكتمل". و يبدو أن هذا الشرح لم يتممه صاحبه بالتأليف، و توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة الكتانية[٩١] تحت رقم:" ٣٧٢ ".

١٢- فتح الباري في شرح غريب البخاري: لأبي العباس أحمد بن قاسم الجزائري المتوفى عام ١١٣٩ هـ، ذكره له العلامة يوسف الكتاني في كتابه مدرسة الإمام البخاري في المغرب[٩٢].

١٣- شرح البخاري: لعبد الرحمن التغرغرتي السوسي المغربي المتوفى عام ١٢٧٥ هـ ، ذكره له العلامة يوسف الكتاني في كتابه مدرسة الإمام البخاري في المغرب[٩٣]، و قال عنه :" في أربع مجلدات، و توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة الكتانية ".

---

[٨١] ١٤/١
[٨٢] ص: ٧٨
[٨٣] أنظر: الديباج المذهب ص:١٥٠
[٨٤] ص: ١٣٦
[٨٥] ص: ٤٤٣
[٨٦] ص: ١٨١
[٨٧] ٣٧١/٣
[٨٨] ص: ٧٧
[٨٩] أنظر: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٢٩٨/١
[٩٠] ص: ٥٧٣
[٩١] أنظر: مدرسة الإمام البخاري في المغرب للدكتور يوسف الكتاني ص: ٥٧٣
[٩٢] ص:٥٨٢
[٩٣] ص: ٥٧٥

١٥- النهر الجاري في شرح صحيح البخاري: لمحمد بن الحسن المتوفى عام ١٣٠٢ هـ ، ذكره له العلامة يوسف الكتاني في كتابه مدرسة الإمام البخاري في المغرب[٩٤].

١٦- الفجر الساطع على الصحيح الجامع: لأبي عبد الله محمد الفضيل الإدريسي المتوفى عام ١٣١٨ هـ ، ذكره له العلامة يوسف الكتاني في كتابه " مدرسة الإمام البخاري في المغرب "[٩٥]، و قال: " في ست مجلدات "[٩٦]. و توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم: ٧٧٣.

الخاتمة

حظي كتاب البخاري " الجامع الصحيح " باهتمام كبير من طرف علماء المغرب منذ دخوله إلى هذه الديار، و استطاع في وقت وجيز أن يزاحم كتاب مالك " الموطأ " في العناية و الاهتمام، و يرجع الفضل في دخول صحيح البخاري إلى بلاد المغرب للعلماء و الطلاب المغاربة، الذين رحلوا إلى المشرق لطلب العلم و سماع الكتب و نسخها، فسمعوا صحيح البخاري من أشهر رواة الصحيح الذين سمعوا أبى عبد الله الفربري و النسفي، و قد ركزت في هذا البحث على طريق الفربري نظرا لشهرتها و انتشارها في بلاد المغرب، و هي التي اتصلت بالسماع أكثر من غيرها من الروايات، و صاحبها أتقن الرواة و آخرهم سماعا من البخاري. كما أنني اقتصرت في هذا البحث على أشهر الرواة المغاربة الذين سمعوا الصحيح مباشرة من تلاميذ الفربري، كأبي زيد المروزي. و ذكرت أصح و أشهر الأسانيد المغربية لصحيح البخاري، و خصصت فصلا لأهم و أشهر الشروحات المغربية للصحيح .

و بعد هذه الدراسة خرجت بالنتائج التالية:

- أن المغاربة كانت لهم إسهامات هامة جدا في رواية صحيح البخاري و نشره.
- أن تأخر دخول صحيح البخاري إلى بلاد المغرب كان بسبب انشغال المغاربة بموطأ مالك زمنا طويلا.
- أن الدراسات المغربية لصحيح البخاري ساهمت في إبراز مزايا هذا الكتاب العظيم.
- أن المغاربة كان لهم فضل السبق في شرح صحيح البخاري.
- أن الشروحات المغربية لصحيح البخاري تعتبر من أهم الشروحات، لما حوته من نكت و لطائف خاصة في الفقه، كشرح ابن بطال الذي كان مصدرا هاما لمن جاء بعده من الشراح، كالحافظ ابن حجر الذي اعتمد عليه كثيرا و نقل منه في كتابه فتح الباري.

التوصيات

- العمل على تحقيق شروحات علماء الغرب الإسلامي المخطوطة لصحيح البخاري و التي لم يسبق تحقيقها.
- إنجاز دراسات علمية حول دور علماء الغرب الإسلامي في عنايتهم بصحيح البخاري،

خاصة أن الدراسات في هذا الموضوع ليست كثيرة.

---

[٩٤] ص:٥٨٢
[٩٥] ص: ٥٧٦
[٩٦] ص:٥٧٦

- اختيار مصنفات علماء الغرب الإسلامي حول صحيح البخاري كموضوعات للرسائل الجامعية الأكاديمية.

- عقد مؤتمرات و ندوات علمية تعرف بجهود علماء الغرب الإسلامي في خدمة صحيح البخاري.

و الحمد لله رب العالمين

المراجع

لائحة المصادر و المراجع

-أ-

- إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، للحافظ القسطلاني، ط: ٢، بولاق – مصر سنة ١٢٧٦ ﻫ

- الأزهار العاطرة الأنفاس في مناقب إدريس بن إدريس باني فاس/ طبعة فاس – بدون تاريخ.

- الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، ط:١٥ دار العلم – الرياض سنة ١٤٢١ ﻫ

- إفادة النصيح في التعريف بالجامع الصحيح، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن رشيد السبتي المغربي، تحقيق الدكتور محمد الحبيب بلخوجة، دار النشر التونسية – د.ت.

- الإشراف على أعلى شرف لابن الشاط السبتي / تحقيق إسماعيل الخطيب – منشورات جمعية البعث الإسلامي، تطوان – المغرب سنة ١٤٠٦ﻫ.

-ب-

- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس ، لأحمد بن يحيى بن أحمد عميرة الضبي، طبعة دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٧م

-ت-

- تاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان، تحقيق: عبد الحليم نجار و رمضان عبد التواب، طبعة المعارف – مصر، سنة ١٩٧٧م.

- تاريخ الإسلام و وفيات المشاهر و الأعلام، للحافظ أبي عبد الله شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف،ط:١ – دار الغرب الإسلامي سنة ٢٠٠٣ م

- تاريخ علماء الأندلس لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن الفرضي، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٨٣ م

- تذكرة الحفاظ، للحافظ أبي عبد الله شمس الدين الذهبي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة مذهب الإمام مالك، للقاضي عياض اليحصبي السبتي، تحقيق محمد بن تاوت الطنجي، مطبعة الشمال الإفريقي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية – المغرب سنة ١٩٨٥م

-ج-

- جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، للحميدي، تحقيق الدكتور إبراهيم الإبياري – دار الكتاب اللبناني سنة ١٩٨٤م

- جمهرة تراجم فقهاء المالكية، لقاسم علي سعيد، نشر دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث – دبي سنة ١٤٢٣ﻫ

-د-

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ أبي بكر عبد الرحمن السيوطي، مطبعة السعادة – مصر سنة ١٣٢٦ه

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للإمام برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون المالكي، دار الكتب العلمية – بيروت.

-ذ-

- الذيل و التكملة لكتابي الموصول و الصلة، لمحمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، تحقيق محمد بن شريفة و إحسان عباس، طبعة بيروت.

- س-

- سير أعلام النبلاء، للحافظ أبي عبد الله شمس الدين الذهبي، تحقيق الدكتور شعيب الأرناؤوط، ط:١ – مطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت سنة ١٤٠١ه .

- ش-

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد بن محمد مخلوف، طبعة دار الفكر – بيروت.

- شرح صحيح البخاري لأبي الحسن علي بن خلف بن بطال البكري القرطبي، تحقيق ياسر بن إبراهيم، و إبراهيم الصبيحي، نشر مكتبة الرشد – المغرب.

-ص-

- الصحيحان في الأندلس من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، تأليف الدكتور محمد زين العابدين رستم، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت سنة ٢٠١٠ م .

- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس و علمائهم لأبي القاسم خلف بن عبد الملك، المعروف بابن باشكوال، ط: ٢ – مكتبة الخانجي، القاهرة سنة ١٩٩٤م

- صيانة صحيح مسلم من الإخلال و الغلط و حمايته من الإسقاط و السقط، للحافظ أبي عمرو بن عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري/ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت.

-ض-

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للحافظ أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، مكتبة المقدسي، القاهرة سنة ١٣٥٥ه

-ط-

- طبقات الشافعية الكبرى لتقي الدين السبكي، ط:١ – مطبعة الحسنية بمصر.

- طبقات علماء الحديث لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي أبي عبد الله، تحقيق: إبراهيم الزيبق، نشر مؤسسة الرسالة سنة ١٤١٧م.

-ع-

- علم علل الحديث من خلال كتاب بيان الوهم و الإيهام الواقعين في كتاب الأحكام لأبي الحسن بن القطان الفاسي، تأليف الدكتور إبراهيم بن الصديق، طبعة وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية – المغرب سنة ١٤١٥ ه .

-ف-

– فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، طبعة دار إحياء التراث العربي.

– الفهرسة، لابن خير الإشبيلي – فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة و ضروب العلم و أنواع المعارف – طبعة دار الآفاق الجديد، سنة ١٩٨٣ م

– فهرس الفهارس و الإثبات و معجم المعاجم و المشيخات و المسلسلات ، لمحمد عبد الحي بن عبد الكبير بن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني، تحقيق إحسان عباس، نشر دار الغرب الإسلامي – بيروت سنة ١٩٨٢ م.

– فهرس مخطوطات القرويين، ط: ١ ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء– المغرب.

–ك–

– كشف الظنون على أسامي الكتب و الفنون، لشهاب الدين الحنفي المرغشي، المعروف بحاجي خليفة، منشورات مكتبة بغداد.

–م–

– مدرسة الإمام البخاري في المغرب، للعلامة الدكتور يوسف الكتاني، منشورات دار لسان العرب – بيروت.

– مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للحافظ القاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المغربي، مطبعة فاس سنة ١٣٢٨هـ – المغرب.

– معجم الأدباء، لياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، مطبعة السعادة، القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

– المقدمة، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق عبد الله بن محمد الدرويش، نشر دار يعرب.

–و–

– الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق أحمد الأرنؤوط و تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي – بيروت سنة ١٤٢٠ هـ.

المجلات

– مجلة السنة النبوية ، العدد: التاسع / منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية – المغرب سنة ٢٠١٠م

The Moroccan s narratives of sahih AL Bukhari

Karima ALi Mazoudi
Assistant professor-King Abdulaziz University
Faculty of Arts & Humanities

Abrief. in this article study I have managed to outline the ancient and most important Moroccan s narratives of Sahih Al Bukhari ,as well as the most important methods by which Sahih Al Bukhari has influenced and spread to Morocco, and the important Moroccan s references to Sahih Al Bukhari.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٥٦١- ٥٩٣ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.20

متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية

د. نجلاء عمر صالح العُمري
أستاذ الإدارة والتخطيط التربوي المساعد
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -كلية التربية
قسم الإدارة والتخطيط التربوي – المملكة العربية السعودية
بريد إلكتروني: noalomary@imamu.edu.sa

مستخلص. يهدف هذا البحث إلى التعرف على المتطلبات البشرية والتنظيمية والمادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية. ولتحقيق أهداف البحث قامت الباحثة باستخدام المنهج الوصفي المسحي، والاستبانة أداة لجمع البيانات، وتم توزيعها على مجتمع الدراسة والبالغ عددهم (٧٣) قائد. وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، من أبرزها:

- أن جميع متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري بالجامعة (متطلبات بشرية، متطلبات تنظيمية، متطلبات مادية) هام توافرها بدرجة كبيرة.
- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول أهمية توافر جميع متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري بالجامعة تعزى لمتغيرات (العمل الحالي، الرتبة العلمية، سنوات الخبرة).

وقد أوصت الدراسة:

١. على الجامعة استثمار وتفعيل رأس المال الفكري الذي يمتلكه طلابها بعد التعرف عليه وتقييمه واستيعابه من خلال تطوير هياكلها لإكسابها مصادر اضافية.
٢. على إدارة ضمان الجودة بالجامعة الإشراف على ابداعات وبحوث الطلاب وتقييمها وتحسين نوعيتها للاستفادة منها في تطوير الاداء بالجامعة، وتشجيعهم على المشاركة بالمؤتمرات المحلية والعالمية.
٣. العمل على ازالة كافة المعوقات والمشكلات التي تعوق تطبيق ادارة راس المال الفكري لدى الطلاب واستثماره وتنميته فضلاً عن تهيئة جميع العوامل والظروف الملائمة التي تهيء إدارته.

كلمات مفتاحية: رأس المال الفكري – فكري – رأس المال – جامعة – المجمعة – متطلبات

المقدمة

في ظل التطورات والتغيرات السريعة التي يشهدها العالم في عصر العولمة، والتغيرات وثورة الاتصالات، وثورة المعلومات، وثورة التكنولوجيا، والثورة المعرفية، والمنافسة الحادة للمؤسسات؛ تكمن أهمية الاهتمام بالعنصر البشري كأحد متطلبات التنمية للمؤسسات لما يتضمنه من عناصر التميز والإبداع والتمكين. الأمر الذي أدى إلى أن تعمل المؤسسات في ظل

أجواء تنافسية، كما دفعها لتكوين رؤية واضحة لتجويد أدائها وخدماتها، ووضع استراتيجيات كفيلة ببقائها وتطورها ونهوضها، وإعادة تقييم موجوداتها المادية والمعرفية (الراشدي،٢٠١٩م،ص١٤٢)

والجامعات كغيرها من المؤسسات التربوية أدركت أن من واجبها المحافظة على المعرفة، ومعرفة كيفية إدارتها واستخدامها، من خلال اكتشاف الكفاءات البشرية المميزة والعمل على استقطابهم من أجل تحقيق الميزة التنافسية. وفي عام ١٩٦٠ كان الظهور الفعلي لما يسمى بـ "رأس المال البشري" حيث أصبح المكون البشري وما يملكه من مهارات وخبرات ومعارف، العنصر الأساسي في تطور ونجاح المنظمات، كما اعتبر موردًا جوهريًا لا تستطيع أي منظمة من المنظمات الاستغناء عنه (قشقش،٢٠١٤م).

ونظرًا لأهمية رأس المال الفكري باعتباره أكثر الأصول قيمة في القرن الحادي والعشرين، فهو يمثل قوى علمية قادرة على إدخال تعديلات جوهرية في أعمال المؤسسات، كما يعد من أهم المؤشرات التي تعكس تطور الفكر الإداري المعاصر (عبدالحميد،٢٠١٤م،ص١٣١)، حيث يفوق رأس المال الفكري في أهميته كل من رأس المال النقدي ورأس المال المادي في تحقيق الكفاءة وتوليد القيمة المضافة، ومن ثم رفع القدرة التنافسية التي تمكن المنظمة من التميز (الهلالي،٢٠١١م،ص٤)

ويمكن للجامعات من خلال رأس المال الفكري تحقيق الإبداع والتميز وزيادة قدرتها على مواجهة التحديات والتغيرات المتسارعة، وفي هذا السياق يشير (محمد والزائدي،٢٠١٥م،ص٥) إلى أن رأس المال الفكري يتضمن قدرات تنظيمية ومعرفية وابتكارية تشكل أهم عناصر القيمة والتميز للمؤسسات التعليمية في القرن الحادي والعشرين وبخاصة التحول نحو المجتمعات والاقتصاديات كثيفة المعرفة والإبداع.

وتأسيسًا على ما سبق يتضح أن الجامعات كمؤسسات تعليمية تمتلك رأس مال فكري تتعدد أشكاله ومصادره، وتتوقف فاعليتها في تحقيق أهدافها وجودة أدائها على قدرتها على إدارة واستثمار هذا الرأس مال الفكري لديها، ولتطبيق إدارة رأس المال الفكري في الجامعات السعودية يستلزم توفير متطلباتها.

مشكلة البحث:

لما للتعليم العالي من مكانة كبيرة وأثر واضح في تأهيل وتوجيه العنصر البشري كأحد مدخلات ومخرجات العملية التعليمية، لذا لا بد من الاهتمام على المتغيرات التي من شأنها أن تساهم في نجاحها وخاصة في ظل المنافسة بين الجامعات السعودية، وسعي كل منها لاستقطاب أفضل الموارد البشرية كأحد منسوبيها، لذلك وجب عليها اسناد قدراتها وجهودها في استثمار رأس المال الفكري فيها لمواكبة التغيرات المتسارعة والمستمرة.

فالعنصر البشري هو مصدر التخطيط، والإبداع والابتكار، فينبغي للجامعات إعادة النظر في كيفية إدارتها، من خلال تفعيلها لخدمة البحث العلمي، وبناء شبكة معلومات داخلية لمهارات ومعارف منسوبي

الجامعة من خلال رأس المال التنظيمي، والإفادة من التجارب الدولية، من خلال عمل توازن كافة الجوانب لتحقيق أهداف الجامعة (إبراهيمي،٢٠١٣م،ص١٤٠)

وقد نتجت دراسة (القبلي،٢٠١٥م) إلى أن ممارسة قيادات كليات التعليم العالي الأهلي بمدينة الرياض لمتطلبات إدارة رأس المال البشري والتنظيمي جاء بدرجة متوسطة.

وقد أوصت دراسة كل من (الهلالي،٢٠١١م)، وكوركولس(٢٠١٣م)، ورودريجو وهيلينا(٢٠١٥م) بإدارة رأس المال الفكري في الجامعات، والتأكيد على ضرورة الاهتمام بإدارة رأس المال الفكري، وأن يكون أحد معايير اختيار القيادات الأكاديمية الاهتمام به وقدرتهم على إدارته باعتباره أداة استراتيجية لمواجهة تحديات المستقبل.

وقد نتجت دراسة (قرني والعتيقي،٢٠١٢م) إلى ضعف الجهد المنظم والمخطط لإدارة رأس المال الفكري في الجامعات، وأوصت بالاهتمام برأس المال البشري والعمل على استقطابه، وتفعيل دور رأس المال التنظيمي، والذي يسمح لرأس المال البشري بالإبداع، وضرورة قياس رأس المال الفكري والافصاح عنه.

وقد بينت دراسة (العجمي وبدارنة،٢٠١٠م) أن الجامعات لا تتبنى استراتيجيات للمحافظة على رأس المال الفكري وإدارته وتطويره، وأوصت بضرورة اهتمام الجامعات بمكونات رأس المال الفكري، واعتبارها وحدة متكاملة.

ومن هنا فإن ذلك يدعو إلى تطوير رأس المال الفكري في الجامعات السعودية، ولتطبيق إدارة رأس المال الفكري في الجامعات السعودية يستلزم توفير متطلباتها، ومن هنا تكمن أهمية هذه الدراسة في معرفة المتطلبات (التنظيمية، المادية، والبشرية) لتطبيق إدارة رأس المال الفكري في جامعة المجمعة.

اسئلة البحث:

١. ما المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية؟

٢. ما المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر عينة الدراسة؟

٣. ما المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر عينة الدراسة؟

٤. هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين عينة الدراسة تعزى إلى متغير (العمل الحالي، الرتبة العلمية، سنوات الخبرة)؟

أهداف البحث:

يهدف البحث بشكل رئيس إلى تحديد متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية من خلال الأهداف التالية:

١. التعرف على أبرز المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية.

٢. الكشف عن أبرز المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر عينة الدراسة.

٣. تحديد أبرز المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر عينة الدراسة.

أهمية البحث:

يكتسب هذا البحث أهميته من:

١. الإسهام في معرفة متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة.

٢. تسليط الضوء على موضوع "متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري في جامعة المجمعة" إذ تعاني المكتبة العربية بشكل عام من قلة الدراسات في مجال إدارة رأس المال الفكري، كما تأتي استكمالًا لجهود الباحثين في هذا المجال.

٣. مساهمة هذه الدراسة في إثراء الجانب المعرفي، والذي قد يساعد الباحثين في مجال إدارة رأس المال الفكري في الجامعات.

٤. قد تساعد نتائج هذه الدراسة الجهات المسئولة عن تخطيط التعليم العالي إلى تلبية متطلبات إدارة رأس المال الفكري في الجامعات.

مصطلحات البحث:

رأس المال الفكري:

القدرة الذهنية لدى الموارد البشرية ممثلة في الطاقات والأفكار والكفاءات القادرة على توليد الطاقات والرؤية والأفكار والقدرات المتعلقة في الأنشطة والعمليات الاستراتيجية التي تضمن للمنظمة امتلاك الميزة التنافسية المستدامة (حداد،٢٠١٨م،ص٤)

إجرائياً:

نخبة من الطلبة بالجامعة الذين لديهم القدرات المعرفية والتنظيمية ولا تتوفر لنظرائهم في الجامعات الأخرى، والقادرين على انتاج أفكار جديدة وحيادية من أجل تطوير وتوسيع الجامعة وتحقق لها عوائد مالية ومعنوية تميزها عن الجامعات الأخرى.

إدارة رأس المال الفكري:

مجموعة العمليات التي تمارسها المؤسسات التعليمية لتوظيف مهارات وخبرات ومعارف العاملين بها بما يمكنها من أن تبتكر القيمة المضافة للعملية التعليمية وتحقيق أهدافها ورفع جودة أدائها وتميزها (الراشدي،٢٠١٧م،ص٥١)

إجرائياً:

الممارسات والعمليات التي تتم داخل جامعة المجمعة لتوظيف مهارات وخبرات ومعارف الطلبة داخلها، من خلال التجربة العملية والابتكار، والاستمرار لتحقيق التميز التنافسي لديها.

القيادات الأكاديمية إجرائياً:

هم أعضاء هيئة التدريس بجامعة المجمعة والذين أُوكلت إليهم مهام قيادية أكاديمية (عمداء، وكلاء، رؤساء أقسام، منسقات أقسام) بالجامعة.

حدود البحث:

الموضوعية: التعرف على أبرز المتطلبات البشرية والتنظمية والمادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية.

المكانية: جامعة المجمعة.

الزمانية: الفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي ١٤٤٠-١٤٤١هـ

البشرية: القيادات الأكاديمية في جامعة المجمعة (عمداء، وكلاء، رؤساء أقسام، منسقات أقسام).

الإطار النظري:

أولا: إدارة رأس المال الفكري في المؤسسات التعليمية:

مفهوم إدارة رأس المال الفكري:

يعتبر مفهوم رأس المال الفكري من المفاهيم التي حظيت باهتمام واسع مطلع القرن الحالي، وذلك لكونه أحد أدوات التميز وتحقيق النجاح في المؤسسات بشكل عام والمؤسسات التعليمية بشكل خاص، وقصد برأس المال الفكري أنه "مجموعة من الأشخاص الذين يمتلكون المعارف والخبرات والمنجزات التي تمكنهم من الإسهام في أداء المنظمات التي يعملون بها" (الزهيري،٢٠١٢م)

ومن هذا تعرفها الباحثة إجرائيًا أنه مجموعة مايمتلكه الطلبة في الجامعة من المهارات والخبرات والمشاعر والاتجاهات والعلاقات والتنظيمات والمعارف واستراتيجيات العمل والتي تساهم في تحقيق أهداف الجامعة ورفع جودة أدائها وتميزها.

ويمكن تعريف إدارة رأس المال الفكري بأنها الإدارة الفاعلة لرأس المال الفكري والتي تستطيع توجيه موجوداتها الفكرية والإبداع والتميز وتكون لديها القدرة على استقطاب ذوي المهارات والمعارف وجذبهم للعمل لديها (غبور ،٢٠١٥م،ص٦١٩)

وتعرفها الباحثة إجرائيًا بأنها مجموعة من سياسات العمل التنافسية الداعمة للثقافة التنظيمية للجامعة والتي تمارسها بيئة تنظيمية تعليمية مناسبة، في ضوء نظم فعالة لرفع كفاءات الموارد البشرية، ولتوظيف مهارات وخبرات الطلبة بما يمكنهم من ابتكار القيمة المضافة للعملية التعليمية وتحقيق أهداف الجامعة بأداء جيد ومتميز.

أهمية إدارة رأس المال الفكري:

تكمن أهمية إدارة رأس المال الفكري في الجامعات للأسباب التالية: (قشقش،٢٠١٤م،ص٣٦):

- أن الإدارة الفاعلة لرأس المال الفكري قد تكون المحدد النهائي لأداء الجامعة، إذ أن الجامعة التي ترغب بالنجاح في بيئة الأعمال المعاصرة ينبغي أن تقوم باستثمارات مناسبة للأصول الفكرية التي تمتلك أفرادًا يتمتعون بقدرات ومهارات تفوق المنافسين.

- تسعى إدارة رأس المال الفكري بالقرن الحادي والعشرين إلى زيادة إنتاجية العمل المعرفي والفرد العامل المثقف، حيث أن أكثر هذه الأصول قيمة هي الأصول الفكرية.

- زيادة العمليات التي تساعد على اكتشاف وتدعيم تدفق القدرات المعرفية والتنظيمية للأفراد.

- ميزة تنافسية تميزها عن غيرها لتفادي المنافسة الشديدة، ومن تعظيم نقاط قوتها.

أبعاد إدارة رأس المال الفكري:

تتحدد أبعاد إدارة رأس المال الفكري في الجامعة بالأبعاد الأربعة التالية: (العصفور،٢٠١٢م)؛ (غبور،٢٠١٥م)؛ (الراشدي،٢٠١٩م)

أولاً: سياسات عمل تنافسية: تتمثل في قدرة الجامعة على صياغة وتطبيق استراتيجيات وإجراءات العمل التي تجعلها تتميز في أدائها وأنشطتها عن غيرها من الجامعات.

ثانياً: الثقافة التنظيمية الداعمة: وتتوفر من خلال امتلاك الجامعة لرؤية استراتيجية محفزة على الإبداع وتهيئة مناخ عمل إيجابي يشجع على العمل الجماعي، مع امتلاك جميع العاملين لرؤية مشتركة حول المهام التي يؤدونها، والتحسين المستمر للأداء فيها.

ثالثًا: البيئة التنظيمية المناسبة: وهي جميع العوامل الداخلية والخارجية التي تؤثر على الجامعات فتؤثر بها وتتأثر بها وتتفاعل معها في ظل تصميمات تنظيمية تتميز بالمرونة والشفافية والقدرة على تعزيز العلاقات الإيجابية.

رابعاً: نظم فعالة لرفع كفايات الموارد البشرية: كي تتم إدارة رأس المال الفكري بمهنية عالية تحتاج المعارف والمهارات المتوافرة لدى الأفراد إلى نظم فاعلة للرفع منها وتحسين أدائها، وذلك من خلال تطوير معايير الاستقطاب واختيار أفضل الكفاءات من العاملين، وإتاحة فرص التطوير المهني والتعليم المستمر للعاملين، وتحفيزهم على تطوير ممارساتهم العملية.

ويمكن تكوين رأس المال الفكري داخل الجامعة من خلال العناصر التالية: (عبدالسلام وعلة،٢٠١١م)

- صناعة رأس المال الفكري
- تنشيط رأس المال الفكري
- المحافظة على رأس المال الفكري
- الاهتمام بالمستفيدين

تتمثل مبادئ إدارة رأس المال الفكري في النقاط التالية: (غبور،٢٠١٥م)

- الاستفادة القصوى من رأس المال الفكري الموجود بالجامعة.

- هيكلة رأس المال الفكري بحفظ المعلومات داخل نظام كفء بحيث يسهل الرجوع إليها واستخدامها عند الحاجة.

- توفير الموارد التي تحتاجها الجامعة لبناء شبكة داخلية لإدارة رأس المال الفكري بها.

- المحافظة على رأس المال الفكري في الجامعة واستثماره.

متطلبات إدارة رأس المال الفكري:

لتطبيق إدارة رأس المال الفكري بالجامعات فإن ذلك يتطلب متطلبات بشرية، وتنظيمية ومادية، وعلاقات توجزها الباحثة فيما يلي:

(الشمري ،٢٠١٣ م ، ص٢٨٤-٢٨٦)؛ (قرني وال عتيقي،٢٠١٢م،ص٢٩٧-٣٠٧)؛
(الصمداني،٢٠١٦م،ص١٥-١٦)؛
(الراشدي،٢٠١٧م،ص٨٧- ٩٠)

أولاً: متطلبات إدارة رأس المال البشري:

يعد رأس المال البشري من أهم الموارد التي تمتلكها الجامعة وهو القادر على رفع أدائها وتميزها، ويسهم في تطوير وتحسين كافة جوانبها، ولاستثماره وتنميته فإن ذلك يتطلب:

- تشجيع العاملين وتحفيزهم وتنمية مهاراتهم ومعارفهم من خلال الإلتحاق ببرامج التنمية المهنية واللقاءات والورش التدريبية التي تسهم في إكسابهم المزيد من الخبرات التي تمكنهم من حل المشكلات واتخاذ القرارات داخل الجامعة، ومن ثم تولد لديهم القدرة على خلق الأفكار.

- تنمية العمل الجماعي بين العاملين والعمل كفريق واحد لتمكنهم من نقل المعرفة ونشرها وتطبيقها، وبذلك تسهم في تبادل الخبرات وتشاطرها فيما بينهم في ظل بيئة تنظيمية ملائمة.

- تعزيز الثقة بين أعضاء المجتمع الجامعي، وتنمية مهارات التواصل والحوار فيما بينهم وبين المجتمع المحيط لأن ذلك يعزز من التماسك والولاء والمواطنة للجامعة التي يعملون بها.

ثانياً: متطلبات إدارة رأس المال التنظيمي والمادي:

يعد رأس المال التنظيمي الداعم الرئيس للموارد البشرية في الجامعة، حيث أن الهياكل التنظيمية الغير مرنة قد تجعل الأداء غير جيد ومستحيلًا، مهما بلغت درجة كفاءة وإخلاص العاملين، وهناك العديد من المتطلبات لتنميته واستثماره ليسهم في إصلاح الجامعة وحل المشكلات التي تواجهها ومنها:

- بناء الهياكل الجامعية القائمة على فرق العمل بما يحول القرارات من الفردية للجماعية من خلال إشراكهم في اتخاذ القرارات وحل المشكلات التي تواجههم.

- تهيئة البنية التحتية المتكاملة التجهيزات والإمكانات من معامل وتجهيزات تطلق العنان للمبدعين والمفكرين، لنشر أفكارهم وإبداعاتهم ومن ثم يكون مردودها إيجابيًا على الجامعة.

- إتاحة الوقت الكافي للعاملين بالجامعة للانخراط في التعلم الفردي والجماعي من خلال اللقاءات والزيارات التبادلية بين العاملين لنقل المعارف والخبرات فيما بينهم.

- إيجاد ثقافة جامعية تعاونية تعزز عمليات التعلم وتبادل الخبرات لديمومة التعليم واستمراره داخل الجامعة.

- توفير قواعد للمعلومات في الجامعة فذلك يسهم في حفظ المعلومات والبيانات المتعلقة بكل منسوبي الجامعة، ومن ثم يسهل الرجوع إليها عند الحاجة.
- استحداث آلية لحفظ الخبرات التراكمية لدى العاملين المتوقع تركهم للعمل بسبب النقل أو التقاعد.
- توفير وسائل متعددة لسهولة انتقال المعلومات والمعرفة بين المستويات الإدارية المختلفة.
- توسيع مساهمة المجتمع الخارجي والمحلي في صنع واتخاذ القرارات الجامعية من خلال عقد المجالس وإشراكهم في الجوانب المتعلقة بقضايا الجامعة والاستفادة من آرائهم تجاهها.
- التقييم التنظيمي وتوجيه أنشطة الجامعة لضمان أولولية استراتيجية تنظيم إدارة رأس المال الفكري.
- وجود آلية واضحة لدعم وتطوير أبحاث واتبتكارات العاملين بالجامعة وحفظها ونشرها.

ثالثاً: متطلبات إدارة رأس مال العلاقات:

تعد العلاقات من الجوانب الهامة لاستمرارية الموارد البشرية وتبادل الخبرات فيما بينها، وإن إدارة رأس مال العلاقات بالجامعة تتطلب:

- بناء العلاقات الإيجابية والبناءة سواء بين العاملين أنفسهم داخل الجامعة أو محيطها الخارجي لاستثمار تلك العلاقة في نقل الخبرات بين العاملين والاستفادة من الجامعات المتميزة لتطبيق تجاربهم الرائدة مما ينعكس إيجابًا على الجامعة.
- عقد الشراكات مع مؤسسات المجتمع المحلي لتوظيف فرص التعلم المتاحة في البيئة الخارجية، من خلال عقد البرامج المهنية التي تتوائم والاحتياجات التدريبية للعاملين في الجامعة.
- تشجيع العاملين للمشاركة في اللقاءات والاجتماعات بين الجامعات وذلك لنقل الخبرات والمعارف فيما بينهم ومن ثم تطبيقها في ممارساتهم اليومية.
- تعزيز الثقة المتبادلة بين جميع منسوبي الجامعة من خلال الشفافية والتعاون وتحقيق مبدأ المساواة بين الجميع لزيادة الوحدة والتماسك والولاء والانتماء بين الأعضاء.
- بناء نظام للمكافآت والحوافز التي تشجع على بناء العلاقات وتقويتها، بحيث تكون هذه المكافآت جماعية وليست فردية لتعزز العمل الجماعي التعاوني ومن ثم تعزيز تماسك منسوبي الجامعة وترابطهم.
- تنمية مهارات الاتصال لدى العاملين بالجامعة والعمل على بناء العلاقات وبناء شبكات العمل ليتمكن العاملون من تشاطر المعرفة مع زملائهم.
- تعزيز العلاقة من المجتمع الخارجي من خلال التواصل المباشر والحوار واستمثار المجالس التي تعقد داخل الجامعة للاستفادة مما يقدمونه من أفكار تجارب يكون مردودها إيجابي على الجامعة.
- استثمار الشبكات الاجتماعية لتبادل الخبرات والتجارب بين العاملين بالجامعة.

ثانياً: جامعة المجمعة:

النشأة: تعد جامعة المجمعة من أحدث الجامعات السعودية والتي انضمت لمنظومة الصروح العلمية

الكثيرة والكبيرة لتصبح رافدًا من روافد التعليم الجامعي وصرح ينتظر منه أبناء محافظة المجمعة والمحافظات ضمن نطاق الجامعة الكثير لتقدمه لهم. وجاء إنشاء هذه الجامعة بناء على موافقة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود –رحمه الله– رئيس مجلس الوزراء رئيس مجلس التعليم العالي، وذلك بتاريخ ٣ رمضان ١٤٣٠هـ الموافق ٢٤ أغسطس2009 م مع ثلاث جامعات أخرى في كل من مدينة الدمام ومحافظة الخرج ومحافظة شقراء، وبموجب هذا القرار تم ضم تسع كليات قائمه مع ثلاث كليات تحت الإنشاء لجامعة المجمعة، تشمل عددًا من المحافظات والمراكز وهي المجمعة، الزلفي، الغاط، رماح، حوطة سدير حيث تقدم هذه الجامعة خدمتها لمنطقة جغرافيه كبيرة تشمل عدة محافظات ومدن وهجر اكتمل فيها انتشار التعليم العام لتكمل هذه الجامعة منظومة التعليم فيها وتحقق هدف وزارة التعليم بالتوسع في التعليم الجامعي ليشمل كل أرجاء المملكة حيث ستساعد هذه الجامعة في استيعاب الأعداد المتزايدة من خريجي الثانوية العامة وتحدث استقرار اجتماعي ونفسي لأبناء وبنات المنطقة والتخفيف على الجامعات في المدن الكبيرة إضافة للحراك العلمي والثقافي الذي ستضيفه هذه الجامعة للمجتمع المحلي. مع العمل على خدمة المجتمع بشكل واسع في عدة مجالات اجتماعية وتوعوية وتثقيفية وتدريبه مع أمكانية الارتقاء بمستوى الأداء الوظيفي والتنظيمي لدى الجهات والمنشئات الحكومية من خلال تقديم دورات متقدمة واستشارات في التخصصات المتوفرة في الجامعة. من خلال البحث العلمي والبرامج والدراسات التي تتوافق مع ما رسم لهذه الجامعة من رؤية مستقبليه لتحقق رسالتها السامية وتبلغ أهدافها التي تخطط للوصول لها بإذن الله. وقد توجت مراحل تأسيس هذه الجامعة بصدور أمر ملكي برقم: أ/١٩٤ وتاريخ ٣٠ ذو الحجة ١٤٣٠هـ الموافق ١٧ ديسمبر ٢٠٠٩م بتعيين الدكتور خالد بن سعد بن محمد المقرن مديراً لجامعة المجمعة بالمرتبة الممتازة. ليبدأ العمل في هذه الجامعة بشكل أوسع وتتسارع الخطوات لتطوير الكليات القائمة ومواصلة إنشاء كليات جديدة والموافقة على إضافة أقسام وتخصصات يحتاجها سوق العمل لتسير هذه الجامعة في ركب التطور والرقي بنظره تفاؤل لمستقبل مشرق لهذه الجامعة الناشئة لتكون منارة علميه متقدمة يشار إليها بالبنان تقف بين مثيلاتها من الجامعات الأخرى بكل فخر واعتزاز وتميز، بفضل الله ثم بفضل ما وفرته لها حكومة خادم الحرمين الشريفين من دعم ومساندة من خلال ما تم اعتماده للجامعة من ميزانية كبيرة.

موقع جامعة المجمعة، ٢٠٢٠م، ٢٠٢٠/٠٦/٢٠م
https://www.mu.edu.sa/ar/content/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE

الرؤية: (الخطة الاستراتيجية الثالثة لجامعة المجمعة، ٢٠٢٠م)

أن تكون جامعة المجمعة متميزة محليًا، منافسة عالميًا، مساهمة بكفاءة معرفيًا وتنمويًا

الرسالة: (الخطة الاستراتيجية الثالثة لجامعة المجمعة،٢٠٢٠م)

الالتزام بتوفير تعليم تنافسي، وإنتاج معرفي نوعي، تحقيقًا للمسئولية الجامعية نحو التنمية المستدامة وجودة الحياة

أهداف:

الأهداف الاستراتيجية للجامعة: (الخطة الاستراتيجية الثالثة لجامعة المجمعة،٢٠٢٠م)

١. الالتزام بالحوكمة الشاملة.
٢. الارتقاء بمكانة الجامعة.
٣. تحقيق التنافسية في مخرجات البرامج التعليمية
٤. تعزيز إنتاج المعرفة
٥. تحسين جودة الخدمات

القيادات الأكاديمية بجامعة المجمعة:

عميد الكلية:

استناداً للمادة رقم (٣٧) من نظام مجلس التعليم العالي والجامعات فإن عميد الكلية هو: عضو هيئة تدريس يتولى إدارة الشؤون العلمية والإدارية والمالية للكلية في حدود النظام ولوائحه، ويتولى تمثيل الكلية أمام الجهات المختلفة داخل وخارج الجامعة.

وكيلة الكلية لأقسام الطالبات:

هي عضوة هيئة التدريس المكلفة بالإشراف على العملية التعليمية والأكاديمية والبحثية والإدارية والمالية، والمسؤولة عن تنظيم العمل في الكلية في أقسام الطالبات وتسيير شؤونها بما تقتضيه مصلحة العمل وفق لوائح وأنظمة مجلس التعليم العالي. وتعين وكيلة الكلية من بين عضوات هيئة التدريس السعوديات المتميزات بالكفاءات العلمية والإدارية بقرار من معالي مدير الجامعة بناءً على ترشيح من عميد الكلية.

وكيل الكلية للشؤون التعليمية:

وكيل الكلية للشئون التعليمية هو عضو هيئة التدريس بالكلية المكلف بالإشراف على سير العملية التعليمية في مرحلة الدراسة الجامعية، وتنفيذ السياسات والبرامج المعتمدة في مجال الخدمات التعليمية.

وكيل الكلية لشؤون الطلاب:

وكيل الكلية لشئون الطلاب هو عضو هيئة التدريس بالكلية المكلف بالإشراف على تنفيذ السياسات والبرامج المعتمدة في كافة مجالات شئون الطلاب وتحقيق الأهداف المحددة لها، فيما يختص بالأنشطة، والخدمات الطلابية، والارشاد الأكاديمي بالكلية، بالتنسيق مع عميد الكلية.

وكيل الكلية للتطوير والجودة:

وكيل الكلية للتطوير والجودة هو عضو هيئة التدريس بالكلية المكلف بالإشراف على عمليات التطوير والجودة، وتحقيق معايير الاعتماد والتقويم الأكاديمي في العملية التعليمية في الأقسام الأكاديمية، وضبط جودة العمل الإداري داخل الكلية والعمل على تطوير وتحسين الأداء في كافة الجوانب ونشر ثقافة الجودة. ولكل منهم اختصاصاته ومهامه وصلاحياته الخاصة به.

الدراسات السابقة:

تنوعت الدراسات التي تناولت موضوع رأس المال الفكري وإدارته، فمنها دراسات محلية وعربية وأجنبية، فقد هدفت دراسة (الخضري،٢٠١٥م) إلى التعرف على واقع إدارة رأس المال الفكري بالجامعات الفلسطينية، وذلك من خلال التعرف على مدى توافر مكونات رأس المال الفكري، حيث تكون مجتمع الدراسة من جميع الموظفين الإداريين والأكاديميين لدى الجامعات، والبالغ عددهم ٢٥٠ موظف، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، ونتجت إلى أن استجابة أفراد عينة الدراسة كانت بدرجة كبيرة، وقد أوصت بضرورة تشجيع إدارة الجامعة لموظفيها وطلابها على البحث العلمي، وضرورة بناء قدرات الموظفين من خلال التدريب والتطوير المتواصل.

أما دراسة (آل سعيدي،٢٠١٧م) فقد هدفت إلى التعرف على ممارسات إدارة رأس المال الفكري بمكوناته الثلاثة (رأس المال البشري، ورأس المال الهيكلي، ورأس مال العلاقاتي) في الجامعات السعودية، بالإضافة لممارسات أبعاد الميزة التنافسية، وتوضيح العلاقة بين إدارة رأس المال بتحقيق الميزة التنافسية للجامعات السعودية، وقد استخدمت المنهج الوصفي الارتباطي، والاستبانة كأداة للدراسة حيث تكونت عينة الدراسة من ١٩٣٧ عضو هيئة تدريس وقيادات أكاديمية، وأظهرت العديد من النتائج منها: وجود ممارسات لمكونات إدارة رأس المال الفكري، وأبعاد الميزة التنافسية بالجامعات السعودية، ووجود علاقة لإدارة رأس المال الفكري بتحقيق الميزة التنافسية في الجامعات، وقد أوصلت باستقطاب الكفاءات المتميزة والحفاظ عليها من التسرب.

وهدفت دراسة (قشقش،٢٠١٤م) إلى معرفة العلاقة بين الإجراءات الإدارية التي تتبعها الجامعات في إدارة رأس المال الفكري وتعزيز الميزة التنافسية لديها، والإجابة عن مدى تأثير كل مكون من مكونات رأس المال الفكري في تعزيز الميزة التنافسية لدى الجامعات الفلسطينية، وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، وشملت عينة الدراسة الهيئة الإدارية العليا وهم (رئيس قسم، مساعد مدير دائرة، مدير دائرة، مساعد عميد، مساعد رئيس جامعة، مستشار رئيس جامعة، نائب رئيس جامعة)، والبالغ عددهم ٣٦٥ موظفًا في منصب إداري بالجامعات المستهدفة، وقد نتجت الدراسة إلى وجود موافقة كبيرة من العاملين في الجامعات الفلسطينية في قطاع غزة على رأس المال الفكري، وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين إدارة رأس المال الفكري وتحقيق الميزة التنافسية في الجامعات الفلسطينية بقطاع غزة، هناك تفاوت في علاقة كل مكون من مكونات رأس المال الفكري في تعزيز الميزة التنافسية لدى الجامعات الفلسطينية، هناك علاقة لمكان العمل والمسمى الوظيفي على الإجراءات الإدارية المتبعة في تحقيق الميزة التنافسية، وقد أوصت إلى ضرورة الاهتمام بالكادر البشري، وضرورة الاهتمام بتطوير الهيكل الإداري، ودعم اجراءات رأس مال العلاقات في الجامعات.

أما دراسة (Ramirez & Gordillo ٢٠١٤م) فقد هدفت إلى تقديم نموذج لغرض التعرف على رأس المال الفكري وتقديره في الجامعات الإسبانية، من خلال تقديم مجموعة من مؤشرات المال الفكري لمساعدة الجامعات عن طريق تقديم معلومات مفيدة إلى حملة أسهمها بما يساهم في تحقيق قدر أكبر من الشفافية والمساءلة والقابلية للمقارنة في قطاع التعليم العالي، حيث تم استخدام الاستبانة كأداة لجمع البيانات، وتكونت عينة الدراسة من أعضاء المجالس الاجتماعية في الجامعات الاسبانية العامة بهدف التعرف على العناصر غير الملموسة التي يطلبها حملة الأسهم أكثر من أي شيء آخر، وتوصلت إلى النتائج التالية: تحديد العناصر غير الملموسة التي تحتاج إلى قياس، والتي تشكلت نتائج الدراسة التجريبية منها، التعرف على مجموعة متجانسة من المؤشرات أن المؤلفات العلمية والمهنية قدمت العديد من المقترحات لقياس رأس المال الفكري، وأوصت بضرورة البحث عن نماذج لقياس رأس المال الفكري لأن عدد النماذج المعتمدة على قياس رأس المال الفكري في الجامعات قليلة.

وهدفت دراسة (عبدالهادي،٢٠١٧م) إلى التعرف على رأس المال الفكري ودوره في جودة الأداء المؤسسي في برنامج التربية والتعليم بوكالة الغوث وتشغيل اللاجئين في قطاع غزة، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وتم استخدام أسلوب الحصر الشامل على مجتمع الدراسة والبالغ عددهم ٢٦٨ مديرًا، واستخدمت الاستبانة كأداة لجمع البيانات، ونتجت الدراسة إلى توافر مكونات رأس المال الفكري، ومعايير جودة الأداء المؤسسي في البرنامج بدرجة كبيرة، ومن أهم التوصيات التعامل مع رأس المال الفكري على أنه مورد رئيسي واستراتيجي من بين الموارد التي يمتلكها البرنامج، ومراقبته من خلال قياسه بشكل دوري والحفاظ عليه واستثماره بغرض التطوير المستمر، وبناء ثقافة تنظيمية إيجابية حول رأس المال الفكري وأهميته، ونشرها وتعزيزها لما يمثله من قيمة للبرنامج على المستوى المحلي.

أما دراسة (مهيرات أبو نعير،٢٠١٨م) فقد قدمت تصور مقترح لتطوير التعليم الجامعي وفقًا لرأس المال الفكري، وقد تم تطوير أداة تكونت من أربعة متطلبات، وبلغت عينة الدراسة من (٥٠٠) عضو من أعضاء هيئة التدريس في الجامعات الأردنية الرسمية، وأظهرت النتائج أن واقع رأس المال الفكري في تطوير التعليم الجامعي من وجهة نظر العينة كانت بدرجة مرتفعة، حيث جاء مجال المتطلبات المعرفية بالمرتبة الأولى، والمتطلبات الفنية في المرتبة الأخيرة.

وجاءت دراسة (القرشي،٢٠١١م) تحلل أهم الاتجاهات العالمية المعاصرة ذات العلاقة بتنمية رأس المال الفكري في التعليم الجامعي، وتحديد أهم أبعاد تنمية رأس المال الفكري بالتعليم الجامعي المعاصر، وابراز أهم متطلبات تنمية رأس المال الفكري بالجامعات السعودية، وقد استخدمت المنهج الوصفي التحليلي من أجل تحليل المفاهيم الأساسية لرأس المال الفكري، وقد

توصلت الدراسة إلى أن الجامعات السعودية تعاني من ضعف في توفير متطلبات تنمية رأس المال الفكري والانتقال إلى الاقتصاد المبني على المعرفة، وعليه فإن الجامعات السعودية مطالبة بالعمل على تطوير تقنيات وأساليب تجميع المعلومات بطريقة ذكية ورشيدة، والعمل على إيجاد ثقافة تعليمية متميزة تدعم اِلإبداع والابتكار.

وهدفت دراسة (ويح،٢٠١٣م) إلى التعرف على أراء أعضاء هيئة التدريس لمدى توافر متطلبات رأس المال الفكري بمكوناته (البشري، الهيكلي، العلاقاتي، المعلوماتي) في جامعة بنها لتحقيق الميزة التنافسية لها، واستخدمت الاستبانة كأداة لجمع البيانات، وزعت على عينة مكونة من (١٠٩) عضو هيئة تدريس، وقد نتجت الدراسة إلى توفر متطلبات تطوير رأس المال الفكري بجامعة بنها بدرجة متوسطة.

أما دراسة كارلوس (coreoles، ٢٠١٣م) فقد أوضحت مدى حاجة الجامعات الإسبانية لإدراج المعلومات عن رأس المال الفكر في نظم معلومات المحاسبة، وتقديم المساعدة للجامعات الحكومية الإسبانية لتطوير قدرتها على تحديد وقياس وإدارة أصولها غير الملموسة، وبيان أهمية رأس المال الفكري كأدوات لمواجهة التحديات الجديدة التي تواجه الجامعات الحكومية الإسبانية، واستخدمت الاستبانة كأداة لجمع البيانات، وزعت على عينة مكونة من (٢٤٧) من حكام الجامعة (نائب مستشار الأمين العام، الأمين العام للمجلس والمدير، الطلاب، موظفي الإدارة والخدمات، ممثلي منظمات الأعمال، وأعضاء هيئة التدريس)، وقد نتجت إلى أن الجامعات الحكومية الأسبانية بحاجة إلى نشر معلومات عن رأس المال الفكري بهدف جعل نظام الجامعة القائم أكثر ملائمة وصلة وتوافق مع التغيرات التي يمر بها المجتمع، وأنها تسعى إلى إجراء تغييرات عميقة وكبيرة لتحسين الفعالية والكفاءة، والشفافية للمعلومات لما لها من دور هام في إدارة رأس المال الفكري.

وهدفت دراسة (القبلي،٢٠١٥م) إلى التعرف على درجة ممارسة قيادات كليات التعليم العالي الأهلي بمدينة الرياض لمتطلبات رأس المال الفكري المتمثل في الأبعاد التالية (إدارة رأس المال البشري، إدارة رأس المال التنظيمي، إدارة رأس مال المستفيدين)، واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي المسحي، واستخدمت الاستبانة كأداة لجمع البيانات طبقت على عينة من (١٠٠) عضو هيئة تدريس بست كليات أهلية بالرياض، وقد نتجت إلى أن ممارسة إدارة رأس المال البشريء والتنظيمي جاء بدرجة متوسطة، أما إدارة رأس مال المستفيدين فقد جاء بدرجة عالية، وأوصت بضرورة مراعاة الرغبات والقدرات للعناصر البشرية عند توزيع الأعمال والأدوار، وضرورة العمل على توفير الأمان الوظيفي لدى العناصر البشرية.

وقد هدفت دراسة (القرني،٢٠٢٠م) إلى بناء استراتيجية مقترحة لإدارة رأس المال الفكري في الجامعات السعودية، في ضوء اقتصاد المعرفة، وقد استخدم المنهج الوصفي المسحي، والوصفي الوثائقي،

ومسح الخبراء، والاستبانة كأداة للدراسة، تم تطبقها على ٢٣٥ قائد أكاديمي في الجامعات السعودية، وقد توصلت الدراسة إلى أن درجة ممارسة إدارة رأس المال الفكري بالجامعات السعودية كبيرة، وموافقة أفراد عينة الدراسة على متطلبات ومعوقات إدارة رأس المال الفكري في الجامعات السعودية بدرجة كبيرة.

التعقيب على الدراسات السابقة:

في ضوء ما تم مناقشته في الدراسات السابقة يمكن استنتاج الملاحظات التالية:

أوجه الاتفاق:

١. منهج الدراسة: اتفقت الدراسة الحالية مع دراسة (القبلي،٢٠١٥م)، (القرني،٢٠٢٠م) في منهج الدراسة المستخدم، فكلاهما استخدمتا المنهج الوصفي المسحي.

٢. أدوات الدراسة: اتفقت الدراسة الحالية مع جميع الدراسات السابقة باستخدام الاستبانة كأداة لجمع البيانات.

٣. عينة الدراسة: تشابهت الدراسة الحالية مع دراسة (قشقش،٢٠١٤م) في عينة الدراسة من حيث أنها طبقت على الهيئة الإدارية العليا، ودراسة(آل سعيدي،٢٠١٧)؛ و(القرني،٢٠١٠م) حيث أنها طبقت على القادة الأكاديميين والدراسة الحالية طبقت على القيادات الأكاديمية.

أوجه الاختلاف:

تميزت الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة أنها هدفت إلى التعرف على متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب وطالبات جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية، وأنها استخدمت المنهج الوصفي المسحي.

أوجه الاستفادة:

استفادت الدراسة الحالية من الدراسات السابقة في دعم مشكلة البحث، وبناء الإطار النظري وأداة الدراسة.

الإجراءات المنهجية للبحث:

منهج الدراسة:

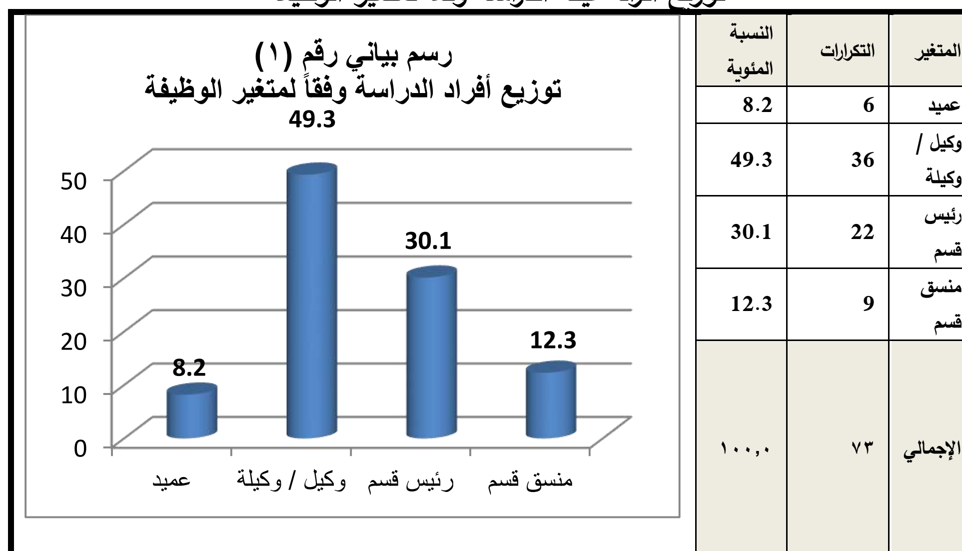
في ضوء طبيعة مشكلة الدراسة، وأسئلتها، وأهدافها استخدمت الباحثة المنهج الوصفي المسحي للإجابة عن أسئلة الدراسة.

مجتمع الدراسة:

تكوّن مجتمع الدراسة من جميع القيادات الأكاديمية في جامعة المجمعة (عمداء، وكلاء، رؤساء أقسام، منسقات أقسام) للعام الدراسي ١٤٤٠/١٤٤١هـ والبالغ عددهم (٧٣) قائد، وتتمثل الخصائص الشخصية والوظيفية لأفراد الدراسة في: الوظيفة والمرتبة الوظيفية وسنوات الخبرة، ذلك على النحو التالي:

١- الوظيفة

جدول رقم (١)
توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير الوظيفة

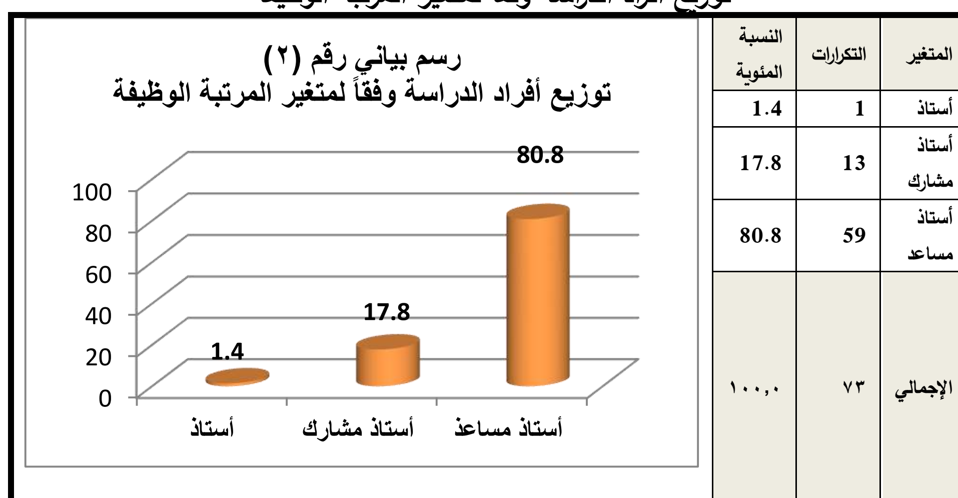


المتغير	التكرارات	النسبة المئوية
عميد	6	8.2
وكيل / وكيلة	36	49.3
رئيس قسم	22	30.1
منسق قسم	9	12.3
الإجمالي	٧٣	١٠٠,٠

يوضح الجدول رقم (١) توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير الوظيفة، حيث أن هناك (٤٩,٣%) من أفراد عينة الدراسة يشغلون وظيفة وكيل / وكيلة وهم الفئة الاكبر من عينة الدراسة، في حين أن هناك (٣٠,١%) من أفراد الدراسة يشغلون وظيفة رئيس قسم، وبينما (٨,٢%) من أفراد الدراسة يشغلون وظيفة عميد وهي جميعها وظائف أكاديمية قيادية.

- المرتبة الوظيفة

جدول رقم (٢)
توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير المرتبة الوظيفة



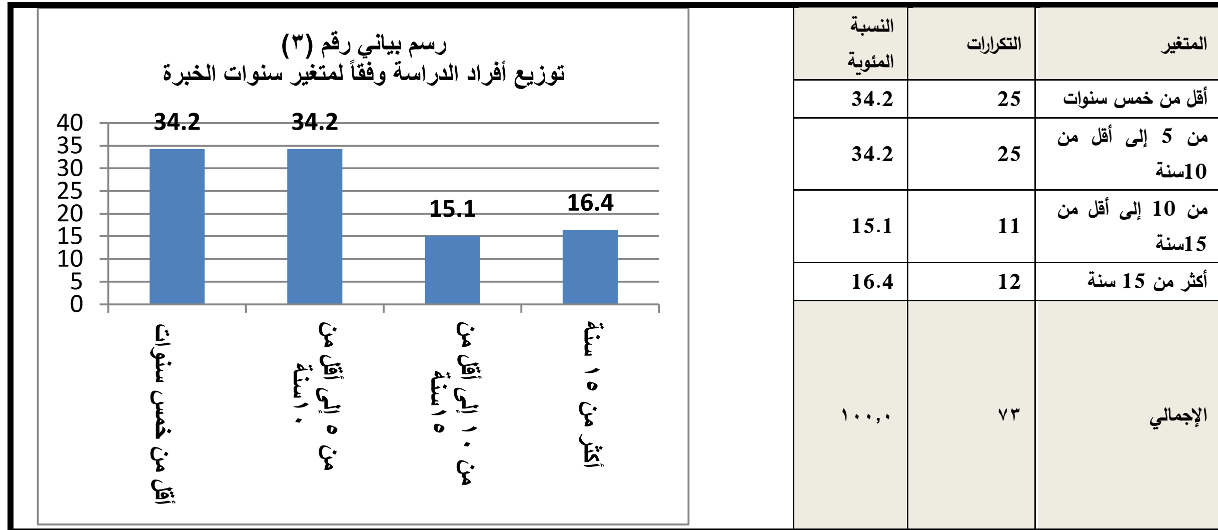
المتغير	التكرارات	النسبة المئوية
أستاذ	1	1.4
أستاذ مشارك	13	17.8
أستاذ مساعد	59	80.8
الإجمالي	٧٣	١٠٠,٠

يوضح الجدول رقم (٢) توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير المرتبة الوظيفة، حيث أن هناك (٨٠,٨%) من أفراد عينة الدراسة مرتبتهم الوظيفية أستاذ مساعد وهم الفئة الاكبر من عينة الدراسة، و(١٧,٨%) من المبحوثين مرتبتهم الوظيفية أستاذ مشارك، وبينما (١,٤%) من أفراد العينة مرتبتهم الوظيفية أستاذ، وحيث أن جميعهم من قيادي الصف الأول بالجامعة والكليات.

– سنوات الخبرة:

جدول رقم (٣)

توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير سنوات الخبرة



المتغير	التكرارات	النسبة المئوية
أقل من خمس سنوات	25	34.2
من 5 إلى أقل من 10سنة	25	34.2
من 10 إلى أقل من 15سنة	11	15.1
أكثر من 15 سنة	12	16.4
الإجمالي	٧٣	١٠٠,٠

يتضح من خلال الجدول رقم (٣) أن ما يزيد على ثلث أفراد عينة الدراسة (٣٤,٢%) تتراوح سنوات خبرتهم (من 5 إلى أقل من 10سنة) ونسبة مساوية لها من المبحوثين سنوات خبرتهم أقل من خمسة سنوات وفي حين (١٦,٤%) من أفراد عينة الدراسة بلغت سنوات خبرتهم أكثر من ١٥ سنة وبينما (١٥,١%) من أفراد العينة تتراوح سنوات خبرتهم (من ١٠ الى أقل من ١٥ سنة)، أي أن (٦٥,٨%) من أفراد عينة الدراسة تتراوح سنوات خبرتهم من خمسة سنوات وأكثر في مجال العمل الأكاديمي.

أدوات الدراسة:

- للإجابة عن أسئلة الدراسة أُستخدمت الاستبانة أداة لجمع البيانات؛ حيث تكوّنت من قسمين رئيسين، وهما:

- **القسم الأول:** البيانات الأولية: (العمل الحالي، والرتبة العلمية، وسنوات الخبرة الوظيفية).

- **القسم الثاني:** الذي تضمّن ثلاثة محاور تتمثّل في متطلبات تطبيق رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية، وهي كالآتي:

✓ المحور الأول: المتطلبات البشرية وتكون من (٨) عبارات.

✓ المحور الثاني: المتطلبات التنظيمية وتكون من (١١) عبارة.

✓ المحور الثالث: المتطلبات المادية وتكون من (٧) عبارات.

وقد صمّمت الباحثة الاستبانة على أساس مقياس ليكرت الخماسي المُتدرّج؛ لقياس درجة استجابة أفراد عينة الدراسة للعبارات، الذي احتوى على البنود التالية: موافق (بدرجة كبيرة جداً– بدرجة كبيرة – بدرجة متوسطة – بدرجة قليلة– بدرجة قليلة جداً) كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول رقم (٤): درجات مقياس ليكرت.

درجة المُوافقة	موافق بدرجة كبيرة جداً	موافق بدرجة كبيرة	موافق بدرجة متوسطة	موافق بدرجة قليلة	موافق بدرجة قليلة جداً
الدرجة	٥	٤	٣	٢	١

صدق الاستبانة:

الصدق: أن تكون الأداة فعلًا قادرة على قياس ما وُضعت لقياسه. وللتأكد من أن أداة الدراسة وُضعت فعلًا لقياس استجابة أفراد عينة الدراسة؛ لتحقيق أهداف الدراسة، وشمول الاستبيان لكل العناصر التي تدخل في التحليل، وللتحقّق من وضوح صياغة العبارات وشموليتها؛ اعتمدت الباحثة على نوعين من الصدق؛ للتأكد من صدق الأداة المُستخدمة في الدراسة، وهما:

الصدق الظاهري للأداة: أعدّت الباحثة الاستبانة في صورتها الأولية، وعُرضت على عدد ذوي الاختصاص والخبراء، وتم حذف وإضافة بعض العبارات حسب رؤيتهم؛ حتى أصبح عدد فقرات الاستبيان (٢٦) عبارة.

صدق الاتساق الداخلي للأداة: بعد التأكد من الصدق الظاهري لأداة الدراسة قامت الباحثة بتطبيقهما ميدانياً على عينة استطلاعية مكونة من (١٩) قيادي أكاديمية بجامعة المجمعة، تم اختيارهم عشوائياً من مجتمع الدراسة، ثم قامت الباحثة بحساب معامل الارتباط بيرسون لمعرفة الصدق الداخلي للاستبانة، حيث تم حساب معامل الارتباط بين درجة كل عبارة من عبارات الاستبانة بالدرجة الكلية للمحور الذي تنتمي إليه العبارة كما يوضح ذلك الجدول أدناه:

جدول رقم (٥): معامل الارتباط بين عبارات الاستبانة

المحور	رقم العبارة	معامل ارتباط بيرسون	المحور	رقم العبارة	معامل ارتباط بيرسون	المحور	رقم العبارة	معامل ارتباط بيرسون
المتطلبات البشرية	١	٠,٦٤٤**	المتطلبات التنظيمية	١	**0.653	المتطلبات المالية	١	**0.648
	٢	٠,٧٠٢**		٢	**0.717		٢	**0.676
	٣	٠,٧٣٣**		٣	**0.718		٣	**0.865
	٤	٠,٧٧٤**		٤	**0.709		٤	**0.804
	٥	٠,٨٣٩**		٥	**0.773		٥	**0.649
	٦	٠,٤٣٦ *		٦	**0.823		٦	**0.824
	٧	٠,٦٩١**		٧	*0.587		٧	**0.815
	٨	٠,٥٦٧ *		٨	**0.791			
				٩	*0.554			
				١٠	**0.882			
				١١	**0.879			

** دال عند مستوى الدلالة ٠,٠١ فأقل

* دال عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ فأقل

تبيّن النتائج بالجدول (٥)، أن قيم مُعَامل ارتباط كل عبارة من العبارات مع محورها موجبة، ودالة إحصائيًّا عند مستوى الدلالة (٠,٠٥) فأقل؛ مما يُشير إلى أن جميع عبارات الاستبانة تتمتّع بدرجة صدق مرتفعة، ويؤكد ذلك قوة الارتباط الداخلي بين جميع عبارات الاستبانة؛ وعليه فإن هذه النتيجة تُوضّح صدق عبارات ومحاور الاستبانة وصلاحيتها للتطبيق الميداني.

ثبات الاستبانة:

ثبات أداة الدراسة يعني: التأكد من أن الإجابة ستكون واحدة تقريبًا إذا تكرّر تطبيقها على الأشخاص ذاتهم. ولقياس مدى ثبات أداة الدراسة استخدمت الباحثة ما يلي:

أ- **ألفاكرونباخ** Cronbach's Alpha (α): والجدول التالي يوضّح ذلك.

جدول رقم (٦)

معامل ألفا كرونباخ لقياس ثبات أداة الدراسة

م	المحور	معامل ألفا كرونباخ (الثبات)	الصدق*
١	**المتطلبات البشرية**	٠,٨٢	0.91
٢	**المتطلبات التنظيمية**	٠,٩١	0.95
٣	**المتطلبات المادية**	٠,٨٧	0.93
الثبات الكلي للاستبانة		٠,٩٤	0.97

* **الجذر التربيعي الموجب لمعامل ألفا كرونباخ**

توضح النتائج الموضحة في الجدول (٦) أن قيمة ألفا كرونباخ كانت مرتفعة لكل مجال وتتراوح بين (0.82 – ٠,٩١) لكل محور من محاور الاستبانة، كذلك كانت قيمة معامل ألفا لجميع فقرات الاستبانة كانت (٠,٩٤)، وكذلك قيمة الصدق مرتفعة لكل مجال وتتراوح بين (٠,٩١- 0.95) لكل محور من محاور الاستبانة كذلك كانت قيمة الصدق لجميع فقرات الاستبانة (0.97) وهذا يعني أن معاملي الثبات والصدق مرتفع، وهذا يدل على أن أداة الدراسة تتمتع بدرجة عالية من الثبات يمكن الاعتماد عليها في التطبيق الميداني للدراسة، وصلاحيتها لتحليل النتائج والاجابة على أسئلة الدراسة واختبار فرضياتها.

طريقة التجزئة النصفية Split half method

تم تقسيم مجالات الاستبانة إلى فقراتها الفردية والزوجية، واستخدم درجات النصفين، في حساب معامل الارتباط بينهما، ولحساب معامل ثبات الاستبيان تم استخدام معادلة سبيرمان براون Spearman Brown وهي:

$$\text{معامل الثبات} = \frac{\text{٢ ر } ½}{\text{١+ ر } ½}$$

حيث:

- ر½: معامل الارتباط بين نصفي الاختبار.
- ٢: عدد أقسام الاختبار.

جدول رقم (٧)

طريقة التجزئة النصفية لقياس ثبات الاستبانة.

م	المحور	معامل الارتباط	معامل الارتباط المعدل
١	المتطلبات البشرية	٠,٦٩	0.82
٢	المتطلبات التنظيمية	٠,٩٠	0.95
٣	المتطلبات المادية	٠,٧٥	0.86
الثبات الكلي للاستبانة		٠,٨٩	٠,٩٤

تخلص الباحثة إلى أن قيمة معامل الارتباط المعدل Spearman Brown يتراوح ما بين (٠,٨٢–٠,٩٥) وبلغ معامل الارتباط لجميع محاور أداة الدراسة المعدل (٠,٩٤)، وهي معاملات ارتباط مرتفعة ودالة إحصائياً، مما يدل على ثبات أداة الدراسة وصلاحيتها لجمع البيانات للإجابة على أسئلة الدراسة وتحقيق أهدافها.

إجراءات تطبيق الدراسة:

طبقت الباحثة أداة الدراسة بعد الانتهاء من صياغتها بصورة نهائية على النحو التالي:

- الحصول على الموافقات الرسمية من الجهات المختصة.
- توزيع أداة الدراسة.
- جمع أداة الدراسة وحصرها.
- تحليل البيانات الإحصائية؛ للوصول إلى نتائج الدراسة.

أساليب المعالجة الإحصائية للبيانات:

بعد جمع البيانات من مجتمع الدراسة حُلّلت من خلال استخدام برنامج (SPSS)؛ حيث وزعت الدرجات على حساب المدى للفئات كما يلي:

جدول رقم (٨)

طول خلايا مقياس ليكرت

درجة الاستجابة	طول الخلية
درجة قليلة جداً	من ١ إلى ١,٧٩
درجة قليلة	من ١,٨٠ إلى ٢,٥٩
درجة متوسطة	من ٢,٦٠ إلى ٣,٣٩
درجة كبيرة	من ٣,٤٠ إلى ٤,١٩
درجة كبيرة جداً	من ٤,٢٠ إلى ٥,٠٠

مُعَامل ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha) – مُعَامل ارتباط بيرسون (Pearson’s Correlation Co–efficient) – طريقة التجزئة النصفية – التكرارات والنسب المئوية – المتوسط الحسابي – الانحراف المعياري (Standard Deviation) – اختبار تي (Independent Sample t-test) – اختبار تحليل التباين الأحادي (One Way ANOVA) (اختبار ف).

عرض نتائج الدراسة، ومناقشتها، وتفسيراتها:

للإجابة عن اسئلة الدراسة تم حساب التكرارات، والنسب المئوية، والمتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والوزن النسبي، والترتيب؛ لمعرفة وجهة نظر أفراد عينة الدراسة حولها.

السؤال الأول: ما المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية؟ جاءت النتائج كما يُبيّنها الجدول التالي:

جدول رقم (٩): وجهات نظر القيادات الأكاديمية حول المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة

م	المؤشّرات الإحصائية / العبارة		بدرجة كبيرة جداً	بدرجة كبيرة	بدرجة متوسطة	بدرجة قليلة	بدرجة قليلة جداً	المتوسط[1]	الانحراف	الوزن النسبي	قيمة (ت)	القيمة الاحتمالية	الترتيب
١	**وجود برامج التنمية المهنية للطلبة بالجامعة لكسب الخبرات وتنمية مهاراتهم ومعارفهم**	ك	١٦	٢٨	٢١	٥	٣	3.68	1.02	73.6	5.6	0.001	3
		%	٢١,٩	٣٨,٤	٢٨,٨	٦,٨	٤,١						
٢	**تخصيص أوقات محددة للطلبة بالجامعة للانخراط في عملية التعلم من خلال الأنشطة اللاصفية**	ك	١٦	١٩	٢٩	٧	٢	3.55	1.03	71.0	4.6	0.001	1
		%	٢١,٩	٢٦,٠	٣٩,٧	٩,٦	٢,٧						
٣	**إطلاع الطلبة بالجامعة على المستجدات بشكل مستمر عن طريق الاجتماعات الدورية**	ك	١٧	٢٦	٢١	٧	٢	3.67	1.03	73.4	5.6	0.001	2
		%	٢٣,٣	٣٥,٦	٢٨,٨	٩,٦	٢,٧						
		ك	٢٥	٣٣	١٣	٢	٠	4.11	0.79	82.2	12.0	0.001	8

١ - اتخذت الباحثة مقياس ليكرت الخماسي (١-٢-٣-٤-٥) للإجابة عن عبارة من عبارات محاور متطلبات لتطبيق إدارة رأس المال الفكري، بحيث: (١ إلى ١,٨) تمثل درجة قليلة جداً، و(أكبر من ١,٨٠ إلى ٢,٦) تمثل درجة قليلة ، و(أكبر من ٢,٦٠ إلى ٣,٤٠) تمثل درجة متوسطة و(أكبر من ٣,٤٠ إلى ٤,٢٠) تمثل درجة كبيرة و(أكبر من ٤,٢٠ إلى ٥,٠٠) تمثل درجة كبيرة جداً.

٤	تحفيز الطلبة بالجامعة لإظهار ما لديهم من خبرات ومعارف	%	٣٤,٢	٤٥,٢	١٧,٨	٢,٧	٠					
٥	توظيف الخبرات التراكمية لدى الطلبة في تحسين الأداء بالجامعة	ك	١٩	٢٦	٢٠	٦	٢	3.74	1.03	74.8	6.1	0.001	4
		%	٢٦,٠	٣٥,٦	٢٧,٤	٨,٢	٢,٧						
٦	تمكين الطلبة بالجامعة من القيام بالمهام الموكلة إليهم، وإعطائهم الثقة بالنفس	ك	٢٤	٣٣	١٥	١	٠	4.10	0.77	81.9	12.2	0.001	7
		%	٣٢,٩	٤٥,٢	٢٠,٥	١,٤	٠						
٧	إتاحة الفرصة للطلبة بالجامعة للمشاركة في المؤتمرات والندوات العلمية الداخلية والخارجية	ك	٢٤	٢٧	١٧	٤	١	3.95	0.96	78.9	8.4	0.001	5
		%	٣٢,٩	٣٧,٠	٢٣,٣	٥,٥	١,٤						
٨	توفير الفرص للطلبة بالجامعة لتجريب مبادراتهم وأفكارهم الإبداعية	ك	٣١	٢٣	١٢	٤	٣	4.03	1.09	80.5	8.0	0.001	6
		%	٤٢,٥	٣١,٥	١٦,٤	٥,٥	٤,١						
	المتوسط الكلي							3.85	0.73	77.0	10.0	0.001	

المتوسط الحسابي دال إحصائياً عند مستوى دلالة ٠,٠٥ فأقل

يتضح من نتائج الجدول (٩) أن المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري في جامعة المجمعة قد جاءت بدرجة كبيرة، حيث بلغ المتوسط الحسابي العام (٣,٨٥ من ٥) وهو متوسط يقع في الفئة الثانية من فئات مقياس ليكرت الخماسي، كما أن الانحراف المعياري بلغ (٠,٧٣) مما يشير إلى تجانس استجابات أفراد عينة الدراسة حول عبارات هذا المحور.

وتُفسر هذه النتيجة أهمية توافر المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري، لأن المكون البشري هو العنصر الأساسي في تطور ونجاح المنظمات لما له من أهمية بما يملكه من مهارات وخبرات ومعارف، وهو مورداً جوهرياً لا يمكن الاستغناء عنه، فهو مصدر التخطيط والابتكار والابداع.

كما ويُلحظ في الجدول أعلاه موافقة أفراد عينة الدراسة على جميع المتطلبات البشرية بدرجة كبيرة ومتوسط حسابي يتراوح ما بين (٤,١١ إلى ٣,٥٥) من (٥)، وقد بلغ الوزن النسبي لها ما بين (٨٩,٥%) إلى (٧١,٠%) وهذا يتوافق مع دراسة (لخضري،٢٠١٥م)؛ (مهيرات وأبو نعير،٢٠١٨م) في ضرورة توافر المتطلبات البشرية لإدارة رأس المال الفكري بدرجة كبيرة.

السؤال الثاني: ما المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية؟ جاءت النتائج كما يُبيّنها الجدول التالي:

جدول رقم (١٠): وجهات نظر القيادات الأكاديمية حول المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة

م	المؤشرات الإحصائية / العبارة		بدرجة كبيرة جداً	بدرجة كبيرة	بدرجة متوسطة	بدرجة قليلة	بدرجة قليلة جداً	المتوسط	الانحراف	الوزن النسبي	قيمة (ت) المحسوبة	القيمة الاحتمالية	الترتيب
١	بناء هيكل تنظيمي يقود فريق العمل الطلابي لتحويل القرارات الفردية إلى جماعية	ك	٢٠	٢٩	١٨	٥	١	3.85	0.95	77.0	7.6	0.001	9
		%	٢٧,٤	٣٩,٧	٢٤,٧	٦,٨	١,٤						
٢	إشراك الطلبة في اتخاذ القرارات وحل المشكلات بالجامعة	ك	٢١	٢٣	٢٢	٦	١	3.78	1.00	75.6	6.6	0.001	11
		%	٢٨,٨	٣١,٥	٣٠,١	٨,٢	١,٤						
٣	نشر ثقافة تنظيمية إيجابية تحفز الإبداع والابتكار وتكافئ الإنجاز الفكري للطلبة	ك	٢٨	٣٣	٨	٣	١	4.15	0.88	83.0	11.2	0.001	2
		%	٣٨,٤	٤٥,٢	١١,٠	٤,١	١,٤						
٤	خلق ثقافة تعاونية تعزز عمليات التعلم وتبادل الخبرات بين الطلبة	ك	٢٠	٣٨	١٢	٣	٠	4.03	0.78	80.5	11.2	0.001	4
		%	٢٧,٤	٥٢,١	١٦,٤	٤,١	٠						
٥	تهيئة المناخ الإيجابي المحفز على الاتصال الإيجابي بين جميع الطلبة بالجامعة	ك	٢٥	٢٨	١٥	٥	٠	4.00	0.91	80.0	9.4	0.001	5
		%	٣٤,٢	٣٨,٤	٢٠,٥	٦,٨	٠						
٦	تعزيز عمل الفريق بين الطلبة بالجامعة الداعم لإنتاج المعرفة ونشرها وتطبيقها	ك	٢٣	٢٦	١٩	٣	٢	3.89	0.99	77.8	7.7	0.001	7
		%	٣١,٥	٣٥,٦	٢٦,٠	٤,١	٢,٧						
٧	توفير وسائل متعددة لسهولة انتقال المعلومات والمعرفة بين المستويات التعليمية المختلفة	ك	٢٤	٣٢	١٣	٤	٠	4.04	0.86	80.8	10.4	0.001	3
		%	٣٢,٩	٤٣,٨	١٧,٨	٥,٥	٠						
٨	التقييم التنظيمي وتوجيه أنشطة الطلبة بالجامعة لضمان استراتيجية تنظيم إدارة رأس المال الفكري	ك	٢١	٣١	١٦	٤	١	3.92	0.92	78.4	8.5	0.001	6
		%	٢٨,٨	٤٢,٥	٢١,٩	٥,٥	١,٤						
9	وجود آلية واضحة لدعم وتطوير أبحاث وابتكارات الطلبة بالجامعة وحفظها ونشرها	ك	٣١	٢٨	١٤	٠	٠	4.23	0.75	84.7	14.0	0.001	1
		%	٤٢,٥	٣٨,٤	١٩,٢	٠	٠						
10	بناء نظام متكامل لإدارة رأس المال الفكري لتحقق للجامعة الميزة التنافسية	ك	٢١	٢٧	١٩	٦	٠	3.86	0.93	77.3	7.9	0.001	8
		%	٢٨,٨	٣٧,٠	٢٦,٠	٨,٢	٠						
11	استحداث آلية لحفظ الخبرات التراكمية لدى الطلبة المتوقع تخرجهم	ك	٢٠	٣١	١٣	٦	٣	3.81	1.06	76.2	6.5	0.001	10
		%	٢٧,٤	٤٢,٥	١٧,٨	٨,٢	٤,١						
	المتوسط الكلي							3.96	0.72	79.2	11.4	0.001	

يتضح من نتائج الجدول (١٠) أن المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري في جامعة المجمعة قد جاءت بدرجة كبيرة جداً، وبدرجة كبيرة، حيث بلغ المتوسط الحسابي العام (٣,٩٦ من ٥) وهو متوسط يقع في الفئة الأولى والثانية من فئات مقياس ليكرت الخماسي، كما أن الانحراف المعياري بلغ (٠,٧٢) مما يشير إلى تجانس أفراد عينة الدراسة حول عبارات هذا المحور.

وتفسر هذه النتيجة أهمية توافر المتطلبات التنظيمية لإدارة رأس المال الفكري، حيث أنه يتضمن قدرات تنظيمية ومعرفية وابتكارية تشكل أهم عناصر القيمة والتميز للمؤسسة التعليمية.

كما ويُلحظ في الجدول أعلاه موافقة أفراد عينة الدراسة على المتطلب (وجود آلية واضحة لدعم وتطوير أبحاث وابتكارات الطلبة بالجامعة وحفظها ونشرها) بدرجة كبيرة جداً حيث جاءت بالمرتبة الأولى من بين عبارات هذا المحور، وبلغ متوسط الموافقة عليه (٤,٢٣) درجة من أصل (٥) درجات وهي متوسطات تُشير إلى خيار (بدرجة كبيرة جداً) على أداة الدراسة وبلغ الوزن النسبي للموافقة (٨٤,٧%).

أما بقية العبارات فقد جاءت في المراتب من الثانية إلى الحادية عشر من بين عبارات محور المتطلبات التنظيمية لتطبيق رأس المال الفكري، حيث يتراوح المتوسط الحسابي ما بين (٤,١٥ إلى ٣,٧٨) وقد بلغ الوزن النسبي لها ما بين (٨٣%) إلى (٧٥,٦%). وهذا ما يتوافق مع دراسة (عبد الهادي،٢٠١٧م)؛ (القرني،٢٠٢٠م) في ضرورة توافر المتطلبات التنظيمية لإدارة رأس المال الفكري بدرجة كبيرة.

السؤال الثالث: ما المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية؟ جاءت النتائج كما يُبيّنها الجدول التالي:

جدول رقم (١١): وجهات نظر القيادات الأكاديمية حول المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة المجمعة

م	العبارة / المؤشّرات الإحصائية		بدرجة كبيرة جداً	بدرجة كبيرة	بدرجة متوسطة	بدرجة قليلة	بدرجة قليلة جداً	المتوسط	الانحراف	الوزن النسبي	قيمة (ت)	القيمة الاحتمالية	الترتيب
١	وجود قاعدة معلومات للطلبة بالجامعة لحفظ البيانات والرجوع إليها عند الحاجة وبكل سهولة	ك	٣٧	١٨	١٣	٣	٢	4.16	1.04	83.3	9.6	0.001	5
		%	٥٠,٧	٢٤,٧	١٧,٨	٤,١	٢,٧						
٢	تخصيص ميزانية لتمويل ودعم مشاريع البحث العلمي والتطوير للطلبة بالجامعة	ك	٣٩	٢٠	١٢	٢	٠	4.32	0.85	86.3	13.3	0.001	1
		%	٥٣,٤	٢٧,٤	١٦,٤	٢,٧	٠						
٣	تهيئة البنية التحتية من تجهيزات ومعامل تساعد الطلبة المبدعين على إطلاق ابداعاتهم ونشر أفكارهم	ك	٣٢	٢٣	١٦	٢	٠	4.17	0.87	83.5	11.5	0.001	4
		%	٤٣,٨	٣١,٥	٢١,٩	٢,٧	٠						
		ك	٢٧	٢١	١٩	٤	٢	3.92	1.05	78.4	7.5	0.001	7

٤	وجود منظمة إلكترونية لبناء قواعد بيانات متكاملة ومتاحة حول خبرات وتجارب الطلبة بالجامعة	%	٣٧,٠	٢٨,٨	٢٦,٠	٥,٥	٢,٧						
٥	وجود نظام حوافز ومكافآت تشجع الطلبة على مشاركة معارفهم وخبراتهم وزملائهم	ك	٣٣	٢٤	١٣	٢	١	4.18	0.92	83.6	11.0	0.001	3
		%	٤٥,٢	٣٢,٩	١٧,٨	٢,٧	١,٤						
٦	توفر قاعات مجهزة لعقد البرامج التدريبية وورش العمل للطلبة بالجامعة	ك	٣٤	٢٨	٨	٣	٠	4.27	0.82	85.5	13.3	0.001	2
		%	٤٦,٦	٣٨,٤	١١,٠	٤,١	٠						
٧	استثمار الشبكات الاجتماعية لتبادل الخبرات والتجارب بين الطلبة بالجامعة	ك	٣١	٢١	١٦	٥	٠	4.07	0.96	81.4	9.5	0.001	6
		%	٤٢,٥	٢٨,٨	٢١,٩	٦,٨	٠						
	المتوسط الكلي							4.15	0.71	83.1	13.9	0.001	

يتضح من نتائج الجدول (١١) أن المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري في جامعة المجمعة قد جاءت بدرجة كبيرة جداً، وبدرجة كبيرة، حيث بلغ المتوسط الحسابي العام (٤,١٥من ٥) وهو متوسط يقع في الفئة الأولى والثانية من فئات مقياس ليكرت الخماسي، كما أن الانحراف المعياري بلغ (٠,٧١) مما يشير إلى تجانس أفراد عينة الدراسة حول عبارات هذا المحور.

وتفسر هذه النتيجة أهمية توافر المتطلبات المادية لإدارة رأس المال الفكري، حيث أن تطبيق إدارة رأس المال الفكري يتطلب توافر الموارد المادية حيث لها تأثير كبير عليها، وتوافرها يسهل توافر بقية المتطلبات اللازمة.

كما ويُلحظ في الجدول أعلاه موافقة أفراد عينة الدراسة على المتطلبات (تخصيص ميزانية لتمويل ودعم مشاريع البحث العلمي والتطوير للطلبة بالجامعة، وتوفر قاعات مجهزة لعقد البرامج التدريبية وورش العمل للطلبة بالجامعة) في المراتب من الأولى إلى الثانية من بين عبارات محور المتطلبات المادية لتطبيق رأس المال الفكري بالجامعة، وتراوح متوسط موافقة على ذلك ما بين (٤,٣٢ إلى ٤,٢٧) درجة من أصل (٥) درجات وهي متوسطات تُشير إلى خيار (بدرجة كبيرة جداً) على أداة الدراسة وبلغ الوزن النسبي للموافقة (٨٦,٣%)، (٨٥,٥%)على التوالي.

أما بقية العبارات فقد جاءت في المراتب من الثالثة إلى السابعة من بين عبارات محور المتطلبات المادية لتطبيق رأس المال الفكري، حيث يتراوح المتوسط الحسابي ما بين (٤,١٨ إلى ٣,٩٢) وقد بلغ الوزن النسبي لها ما بين (٨٣,٦%) إلى (٧٨,٤%). وهذا ما يتوافق مع دراسة (عبد القبلي،٢٠١٥م)؛ (القرني،٢٠٢٠م) في ضرورة توافر المتطلبات المادية لإدارة رأس المال الفكري بدرجة كبيرة.

السؤال الرابع: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين عينة الدراسة تعزى إلى متغير (العمل الحالي، الرتبة العلمية، سنوات الخبرة)؟

لمعرفة مدى الاختلاف بين القيادات الأكاديمية بجامعة المجمعة حول متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب الجامعة، فقد تم استخدام اختبار تحليل التباين الأحادي (One Way ANOVA) للتعرف على ما إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات القيادات الأكاديمية باختلاف متغيراتهم الديموغرافية: العمل الحالي، والمرتبة وسنوات الخدمة عند مستوى دلالة (٠,٠٥) فأقل والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول رقم (١٢)

يوضح مدى الاختلاف بين القيادات الأكاديمية بجامعة المجمعة حول متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب الجامعة باختلاف العمل الحالي، الرتبة العلمية، سنوات الخبرة (One way ANOVA)

المحور	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	مستوى الدلالة
المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	.312	3	.104	٠.189	٠.904
	داخل المجموعات	38.021	69	.551		
	المجموع	38.333	72			
المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	.342	3	.114	٠.212	٠.888
	داخل المجموعات	37.178	69	.539		
	المجموع	37.520	72			
المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	1.010	3	.337	٠.654	٠.583
	داخل المجموعات	35.511	69	.515		
	المجموع	36.521	72			
جميع متطلبات لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	.458	3	.153	٠.360	٠.782
	داخل المجموعات	29.226	69	.424		
	المجموع	29.684	72			
المحور	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	مستوى الدلالة
المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	.299	3	.100	٠.181	٠.909
	داخل المجموعات	38.034	69	.551		
	المجموع	38.333	72			
المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	.907	3	.302	٠.569	٠.637
	داخل المجموعات	36.614	69	.531		
	المجموع	37.520	72			
المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	.524	3	.175	٠.335	٠.800
	داخل المجموعات	35.996	69	.522		

	المجموع	36.521	72			
جميع متطلبات لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	بين المجموعات	.405	3	.135	٠.318	٠.812
	داخل المجموعات	29.279	69	.424		
	المجموع	29.684	72			

المحور	المرتبة	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	درجة الحرية	قيمة (ت) المحسوبة	مستوى الدلالة
المتطلبات البشرية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	أستاذ مشارك فأعلى	14	3.71	0.62	٧١	0.778	0.439
	أستاذ مساعد	59	3.88	0.76			
المتطلبات التنظيمية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	أستاذ مشارك فأعلى	14	3.79	0.86	٧١	1.006	0.318
	أستاذ مساعد	59	4.00	0.69			
المتطلبات المادية لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	أستاذ مشارك فأعلى	14	4.07	0.62	٧١	0.483	0.630
	أستاذ مساعد	59	4.17	0.74			
جميع متطلبات لتطبيق إدارة رأس المال الفكري	أستاذ مشارك فأعلى	14	3.86	0.65	٧١	0.879	0.383
	أستاذ مساعد	59	4.03	0.64			

*دالة عند مستوى دلالة (P<0.05)

أظهرت النتائج التي بالجدول أعلاه أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين وجهات نظر القيادات الأكاديمية بجامعة المجمعة حول المتطلبات –البشرية والتنظيمية والمادية والمتطلبات مجتمعة – لتطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب الجامعة باختلاف (العمل الحالي، الرتبة العلمية، سنوات الخبرة)، إذ بلغت قيمة ت المحسوبة (٠,٣٦٠–٠,٣١٨ – ٠,٨٧٩)، وتراوح مستوى الدلالة ما بين (٠,٧٨٢ – ٠,٨١٢ – ٠,٣٨٣) وهي قيم أكبر من (٠,٠٥)، وهي غير دالة إحصائياً. أي أن جميع القيادات الاكاديمية باختلاف عملهم الحالي والرتبة العلمية وسنوات الخبرة يتفقون جميعاً على أن المتطلبات البشرية والتنظيمية والمادية لها اهمية بدرجة كبيرة في تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب الجامعة.

أهم نتائج البحث:

- أن جميع متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري بالجامعة (متطلبات بشرية، متطلبات تنظيمية، متطلبات مادية) هام توافرها بدرجة كبيرة.
- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول أهمية توافر جميع متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري بالجامعة تعزى لمتغيرات (العمل الحالي، الرتبة العلمية، سنوات الخبرة).

توصيات البحث:

٤. على الجامعة تبني سياسات لتوجيه المعرفة الضمنية الكامنة في عقول طلابها لخلق مجالاً مفتوحاً للابتكار والابداع لتطوير الجامعة ومؤسسات المجتمع.

٥. اعتماد نظام حوافز ومكافآت تشجع الطلبة على مشاركة معارفهم وخبراتهم مع زملائهم والجامعة والمجتمع.

٦. على الجامعة تقييم استراتيجيات المنافسين على المستوى المحلي والاقليمي والعالمي وما لديهم من رؤوس أموال فكرية لمعرفة كيفية إدارتها للاستفادة من خبراتهم.

٧. على الجامعة استثمار وتفعيل رأس المال الفكري الذي يمتلكه طلابها بعد التعرف عليه وتقييمه واستيعابه من خلال تطوير هياكلها لإكسابها مصادر اضافية.

٨. على الجامعة تهيئة البنية التحتية من تجهيزات ومعامل وقواعد بيانات متكاملة تساعد الطلاب المبدعين على إطلاق ابداعاتهم ونشر أفكارهم عبر الشبكات الاجتماعية لتبادل الخبرات والتجارب بين الطلبة بالجامعة، واستخدام المنصات الإلكترونية لنشر ابداعاتهم.

٩. على إدارة ضمان الجودة بالجامعة الإشراف على ابداعات وبحوث الطلاب وتقييمها وتحسين نوعيتها للاستفادة منها في تطوير الاداء بالجامعة، وتشجيعهم على المشاركة بالمؤتمرات المحلية والعالمية.

١٠. العمل على ازالة كافة المعوقات والمشكلات التي تعوق تطبيق ادارة راس المال الفكري لدى الطلاب واستثماره وتنميته فضلاً عن تهيئة جميع العوامل والظروف الملائمة التي تهيء إدارته.

الدراسات المقترحة:

١. إجراء دراسة مماثلة تشكل كافة الجامعات السعودية لتحديد متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لديها في ضوء تحقيق رؤية ٢٠٣٠م.

٢. معوقات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى الجامعات السعودية.

المراجع

[1] إبراهيمي،نادية.(٢٠١٣م)."**دور الجامعة في تنمية رأس المال البشري لتحقيق التنمية المستدامة، دراسة حالة جامعة المسيلة**". رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة فرحات عباس:الجزائر

[2] آل سعيدي،يحيى.(٢٠١٧م)."**إدارة رأس المال الفكري وعلاقته بتحقيق الميزة التنافسية بالجامعات السعودية رؤية مستقبلية**".رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك خالد: أبها

[3] جامعة المجمعة،٢٠٢٠م
https://www.mu.edu.sa/ar/content/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE

[4] حداد،مناور.(٢٠١٨م)."**أثر رأس المال الفكري على تنمية وتحسين كفاءة الموارد البشرية**".بحث منشور في مجلة رماح للبحوث والدراسات.ع٢٦.مركز البحث وتطوير الموارد البشرية:رماح

[5] الخضري، مها.(٢٠١٥م)."**واقع إدارة رأس المال الفكري بالجامعات الفلسطينية الخاصة في قطاع غزة**".رسالة ماجستير غير منشورة، برنامج الدراسات العليا المشترك بين أكاديمية الإدارة والسياسة وجامعة الأقصى:غزة

[6]"الخطة الاستراتيجية الثالثة لجامعة المجمعة ٢٠٢٠-٢٠٢٥م استدامة التميز".جامعة المجمعة:المجمعة

[7] الراشدي،حامد.(٢٠١٧م)."**إدارة رأس المال الفكري بالمؤسسات التعليمية**".دار طيبة الخضراء للنشر والتوزيع:مكة المكرمة

[8] الراشدي،حامد.(٢٠١٩م)."**واقع إدارة رأس المال الفكري بمكاتب التعليم بمكة المكرمة من وجهة نظر المشرفين التربويين**".بحث منشور في مجلة القراءة والمعرفة.جامعة عين شمس،كلية التربية، الجمعية المصرية للقراءة والمعرفة.ع٢٠٧.ص١٣٧-٢٦٥:مصر

[9] الزهيري،إبراهيم.(٢٠١٢)."**رأس المال الفكري:الخيار الاستراتيجي المستقبلي لمؤسسات التعليم العالي**".المؤتمر العلمي السنوي العربي الرابع لكلية التربية النوعية جامعة المنصورة(إدارة المعرفة وإدارة رأس المال الفكري في مؤسسات التعليم العالي في مصر والوطن العربي)،مج١، جامعة المنصورة:كلية التربية النوعية:ص١٩-٤٥:المنصورة

[10] الشمري،عبدالله.(٢٠١٣م)."**تصور مقترح لإدارة رأس المال الفكري بالمؤسسات التعليمية في ضوء مدخل إدارة المعرفة**".مجلة كلية التربية،جامعة الأزهر.ع(١٥٤)،ج٢.ص٢٥٥-٢٩٢:مصر

[11] الصمداني،محمد.(٢٠١٦م)."**معوقات إدارة رأس المال الفكري بمدارس التعليم العام بمحافظة الليث من وجهة نظر قادتها**".بحث منشور في مجلة القراءة والمعرفة. ع١٨١.ص١-٤٤.جامعة عين شمس، كلية التربية، الجمعية المصرية للقراءة والمعرفة.

[12] عبدالحميد،عفاف.(٢٠١٤م)."**رؤية استراتيجية لرأس المال الفكري ودوره في تحقيق الميزة التنافسية دراسة ميدانية**".بحث منشور في مؤتمر رأس المال الفكري العربي نحو رؤية استراتيجية جديدة للاستثمار والتطوير.بالتعاون مع معد الإدارة العامة بسلطنة عمان.ج١.ص١٢١-١٥٠:عمان

[13] عبدالسلام،بندي؛ وعلة،مراد.(٢٠١١م)."**دور رأس المال الفكري (المعرفي) في خلق الميزة التنافسية في ظل إدارة المعرفة**".الملتقى الدولي حول رأس المال الفكري في منظمات الأعمال العربية في الاقتصاديات الحديثة بالجزئر.جامعة الشلف،١٣-١٤ ديسمبر.

[14] عبدالهادي،ميسون.(٢٠١٧م)."**رأس المال الفكري ودوره في جودة الأداء المؤسسي دراسة تطبيقية على برنامج التربية والتعليم بوكالة غوث وتشغيل اللاجئين في قطاع غزة**".رسالة ماجستير غير منشورة، برنامج الدراسات العليا المشترك بين أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا وجامعة الأقصى:غزة

[15] العجمي،حجاج؛ وبدارنة، حازم.(٢٠١٠م)."**دور إدارة رأس المال الفكري في دعم المزايا التنافسية المستدامة في ضوء إدارة المعرفة**".بحث منشور في مؤتمر تطوير رأس المال الفكري، وزارة الشؤون الإسلامية،١٨-٢٠ يناير:الكويت

[16] العصفور،صالح.(٢٠١٢م)."**سياسات التنافسية**".بحث منشور،مجلة جسر التنمية.مج١١.ع١١٥.ص٣-١٤:الكويت

غبور،أماني.(٢٠١٥م)."**تصور مقترح لإدارة رأس المال الفكري بمؤسسات التعليم العالي الأهلي بالمملكة العربية السعودية**".رسالة ماجستير غير منشورة.كليات الشرق العربي:الرياض

[17] القبلي،منال.(٢٠١٥م)."**واقع إدارة رأس المال الفكري في كليات التعليم العالي الأهلي بالمملكة العربية السعودية**".رسالة ماجستير غير منشورة،كليات الشرق العربي:الرياض

[18] القرشي،مسعود.(٢٠١١م)."**متطلبات تنمية رأس المال الفكري بالجامعات السعودية في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة**".بحث منشور،مجلة عالم التربية.ع١٢.ص١٥-٧٩

[19] قرني،أسامة؛ إبراهيم.مرعي.(٢٠١٢م)."**إدارة رأس المال الفكري بالجامعات المصرية كمدخل لتحقيق قدرتها التنافسية –تصور مقترح–**". مجلة التربية.ع٣٨.ص٢٢٣-٣٣٤.

[20] قرني، أسامة؛ والعيقي، إبراهيم.(٢٠١٢م)."**إدارة رأس المال الفكري بالجامعات المصرية كمدخل لتحقيق قدرتها التنافسية تصور مقترح** ".بحيث منشور في مجلة التربية الجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية.ع٣٥:مصر

[21] القرني،حسن.(٢٠٢٠م)."**استراتيجية مقترحة لإدارة رأس المال الفكري بالجامعات السعودية في ضوء اقتصاد المعرفة**".رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:الرياض

[22] قشقش،خالد.(٢٠١٤م)."**إدارة رأس المال الفكري وعلاقته في تعزيز الميزة التنافسية دراسة تطبيقية على الجامعات الفلسطينية بقطاع غزة**".رسالة ماجستير غير منشورة.كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية،جامعة الأزهر:غزة

[23] محمد،أشرف السعيد؛ الزايدي،أحمد.(٢٠١٥م)." **مجتمعات التعلم المهنية كمدخل لتنمية رأس المال الفكري (دراسة مستقبلية).مجلة كلية التربية ببنها**".ع٦٥ (٣).ص ٧٠-١٤١.

[24] مهيرات،مروى؛ وأبو نعير،نذير.(٢٠١٨م)."**أنموذج تربوي مقترح لتطوير التعليم الجامعي وفقًا لرأس المال الفكري**".بحث منشور بمجلة العلوم التربوية، بالجامعة الأردنية.مج٤٥.ص٤١٦-٤٤٣:الأردن

[25] الهلالي،الشربيني.(٢٠١١م)."**إدارة رأس المال الفكري وقياسه وتنميته كجزء من إدارة المعرفة في مؤسسات التعليم العالي**".بحث منشور في مجلة بحوث التربية النوعية.ع٢٢.كلية التربية النوعية، جامعة المنصورة:مصر

[26] ويح،محمد.(٢٠١٣م)."**متطلبات تطوير رأس المال الفكري لتحقيق الميزة التنافسية للجامعات دراسة ميدانية على جامعة بنها**".بحث منشور،مجلة التربية بنها.ع٢٤.ص٢٣٩-٢٤٤

[27] Corcoles، Yolanda Ramirez. (2013)."**Intellectual capital management and reporting in European higher education institutions**،"Business Source Complete، 9 (1): p.p1-19.

[28]Rodrigues, Helena, Gupta, Praveen& Carlson, Robert. (2015). "**Exploiting Intellectual Capital for Economic Renewal",** International Journal of Innovation Science, Vol.(7), No

الملاحق

بسم الله الرحمن الرحيم

سعادة القائد الأكاديمي بجامعة المجمعة/ وفقه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .. وبعد:

تقوم الباحثة بإعداد دراسة علمية بعنوان: **(متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية).**

ويقصد بالقائد الأكاديمي: أعضاء هيئة التدريس بجامعة المجمعة والذين أُوكلت إليهم مهام قيادية أكاديمية (عمداء، وكلاء، رؤساء أقسام، منسقات أقسام) بالجامعة.

وتعني إدارة رأس المال الفكري: الممارسات والعمليات التي تتم داخل جامعة المجمعة لتوظيف مهارات وخبرات ومعارف الطلبة داخلها، من خلال التجربة العملية والابتكار، والاستمرار لتحقيق التميز التنافسي لديها.

ولتحقيق أهداف الدراسة قامت الباحثة ببناء استبانة، وتتكون من جزئين:

م	العبارة	موافقة بدرجة كبيرة	موافقة بدرجة متوسطة	موافقة	غير موافقة	غير موافقة بشدة
١		✓				

الجزء الأول: البيانات العامة، وهي بيانات مهمة أرجو من سعادتكم تحديد الإشارة بوضوح في المكان المناسب وملء الفراغات بالمعلومات المطلوبة.

الجزء الثاني: العبارات المتعلقة بتحديد متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلبة جامعة

وتؤكد الباحثة سرية المعلومات التي تدلون بها وأنها لن تستخدم إلا فيما يحقق أهداف الدراسة مع إجراء الإجابة عن كافة العبارات.

شاكرة لكم تعاونكم متمنية لكم دوام التوفيق والسداد وجزاكم الله خيراً،،،

وتأمل الباحثة منكم التكرم بإعادة الاستبانة بعد تعبئتها – عاجلاً قدر الإمكان– على العنوان التالي:

الباحثة/ د. نجلاء عمر صالح العُمري
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية– كلية التربية– قسم الإدارة والتخطيط التربوي
الجوال: ٠٥٠٦١٦٥١٥٢

٣- سنوات الخبرة الوظيفية :

- o أقل من خمس سنوات
- o من ٥ إلى أقل من ١٠سنة
- o من ١٠الى اقل من ١٥ سنة
- o أكثر من ١٥ سنة

المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية، ونظراً لأهمية رأيكم في نتائج الدراسة أرجو التفضل بقراءة الاستبانة بتمعن ثم الإجابة بوضع إشارة أمام العبارة التي ترونها مناسبة من وجهة نظركم كما في المثال التالي:

البريد الإلكتروني: najla.omery.5@hotmail.com

أولاً: البيانات الأولية:

١- العمل الحالي:

- o **عميد**
- o **وكيل / وكيلة**
- o **رئيس قسم**
- o **منسقة قسم**

٢- الرتبة العلمية:

- o أستاذ
- o أستاذ مشارك
- o أستاذ مساعد

المحاور/ متطلبات تطبيق إدارة رأس المال الفكري لدى طلاب جامعة المجمعة من وجهة نظر القيادات الأكاديمية:

برجاء وضع علامة (✓) أمام الخيار الذي ترونه مناسباً للعبارة المقابلة في الجدول التالي:

م	العبـــــــارة	بدرجة كبيرة جداً	بدرجة كبيرة	بدرجة متوسطة	بدرجة قليلة	بدرجة قليلة جداً
المحور الأول/ المتطلبات البشرية						
١.	وجود برامج التنمية المهنية للطلبة بالجامعة لكسب الخبرات وتنمية مهاراتهم ومعارفهم					
٢.	تخصيص أوقات محددة للطلبة بالجامعة للانخراط في عملية التعلم من خلال الأنشطة اللاصفية					
٣.	إطلاع الطلبة بالجامعة على المستجدات بشكل مستمر عن طريق الاجتماعات الدورية					
٤.	تحفيز الطلبة بالجامعة لإظهار ما لديهم من خبرات ومعارف					
٥.	توظيف الخبرات التراكمية لدى الطلبة في تحسين الأداء بالجامعة					
٦.	تمكين الطلبة بالجامعة من القيام بالمهام الموكلة إليهم، وإعطائهم الثقة بالنفس					
٧.	إتاحة الفرصة للطلبة بالجامعة للمشاركة في المؤتمرات والندوات العلمية الداخلية والخارجية					
٨.	توفير الفرص للطلبة بالجامعة لتجريب مبادراتهم وأفكارهم الإبداعية					
المحور الثاني/ المتطلبات التنظيمية						
١.	بناء هيكل تنظيمي يقود فريق العمل الطلابي لتحويل القرارات الفردية إلى جماعية					
٢.	إشراك الطلبة في اتخاذ القرارات وحل المشكلات بالجامعة					
٣.	نشر ثقافة تنظيمية إيجابية تحفز الإبداع والابتكار وتكافئ الإنجاز الفكري للطلبة					
٤.	خلق ثقافة تعاونية تعزز عمليات التعلم وتبادل الخبرات بين الطلبة					
٥.	تهيئة المناخ الإيجابي المحفز على الاتصال الإيجابي بين جميع الطلبة بالجامعة					
٦.	تعزيز عمل الفريق بين الطلبة بالجامعة الداعم لإنتاج المعرفة ونشرها وتطبيقها					
٧.	توفير وسائل متعددة لسهولة انتقال المعلومات والمعرفة بين المستويات التعليمية المختلفة					
٨.	التقييم التنظيمي وتوجيه أنشطة الطلبة بالجامعة لضمان استراتيجية تنظيم إدارة رأس المال الفكري					
٩.	وجود آلية واضحة لدعم وتطوير أبحاث وابتكارات الطلبة بالجامعة وحفظها ونشرها					
١٠.	بناء نظام متكامل لإدارة رأس المال الفكري لتحقق للجامعة الميزة التنافسية					
١١.	استحداث آلية لحفظ الخبرات التراكمية لدى الطلبة المتوقع تخرجهم					

						المحور الثالث / المتطلبات المادية
.١	وجود قاعدة معلومات للطلبة بالجامعة لحفظ البيانات والرجوع إليها عند الحاجة وبكل سهولة					
.٢	تخصيص ميزانية لتمويل ودعم مشاريع البحث العلمي والتطوير للطلبة بالجامعة					
.٣	تهيئة البنية التحتية من تجهيزات ومعامل تساعد الطلبة المبدعين على إطلاق ابداعاتهم ونشر أفكارهم					
.٤	وجود منظمة إلكترونية لبناء قواعد بيانات متكاملة ومتاحة حول خبرات وتجارب الطلبة بالجامعة					
.٥	وجود نظام حوافز ومكافآت تشجع الطلبة على مشاركة معارفهم وخبراتهم وزملائهم					
.٦	توفر قاعات مجهزة لعقد البرامج التدريبية وورش العمل للطلبة بالجامعة					
.٧	استثمار الشبكات الاجتماعية لتبادل الخبرات والتجارب بين الطلبة بالجامعة					

Requirements for the application of intellectual capital management among students of Majmaah University from the point of view of academic leaders

Dr. Najla Omar Saleh Al-Omari
Assistant Professor of Administration and Educational Planning
Imam Muhammad bin Saud Islamic University –
College of Education - Department of Educational Administration and Planning - Kingdom of Saudi Arabia
e-mail: noalomary@imamu.edu.sa

***Summary*.** this research aims to identify the human, organizational and material requirements for the application of intellectual capital management among the students of Majmaah University from the point of view of academic leaders. To achieve the objectives of the research, the researcher used the descriptive survey method, and the questionnaire was a tool for collecting data, and it was distributed to the study population of (73) leaders. The study reached a number of results, the most prominent of which are:

- That all the requirements for the Implementation of intellectual capital management at the university (human requirements, organizational requirements, material requirements) are highly significant.
- The absence of statistically significant differences between the averages of the respondents of the study sample on the importance of the availability of all requirements for the Implementation of intellectual capital management at the university due to variables (current work, academic rank, years of experience).

The study recommended:

1. The university must invest and activate the intellectual capital that its students possess after identifying, evaluating and assimilating it through developing its structures to gain additional resources.
2. The University's Quality Assurance Department shall supervise, evaluate and improve students 'innovation and research in order to benefit from them in developing the university's performance, and encourage them to participate in local and international conferences.
3. Work to remove all obstacles and problems that hinder the Implementation of intellectual capital management of students, its investment and development, as well as the creation of all appropriate factors and conditions that prepare its management.

Keywords: intellectual capital - intellectual - capital - university - Majmaah - requirements

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٩ع٣ ص ص: ٥٩٤- ٦١٩ (٢٠٢١م)
DOI:10.4197/Art.29-3.21

طلاب المنح الوافدون بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (دراسة في جغرافية السكان)

علي معيض أحمد محمد القرني
أستاذ مساعد/ جغرافية السكان/ قسم الجغرافيا/ كلية العلوم الاجتماعية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مستخلص. في الآونة الأخيرة تضاعَف عدد الطلاب الدوليين الدارسين خارج بلادهم؛ مما دعا إلى زيادة الاهتمام بمحاولة فهم هجرتهم وتفسيرها، والعوامل المؤثرة في قرار اختيار الطلاب الدوليين الدراسة خارج بلدانهم، وما اتجاهاتهم المستقبلية. ويُمثِّل الطلاب الدوليون جزءًا مهمًا من الهجرة في الوقت الحاضر، ويعدُّ برنامج المنح الدراسية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية من أحد أهم البرامج الجاذبة، وفي هذه الورقة أُستعرض التطوّر التاريخي لأعداد طلاب المنح الدراسية الوافدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والتوزيع الجغرافي لبلدان طلبة المنح، والخصائص الديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية لهم، والتوجّهات المستقبلية لطلاب المنح الدراسية الوافدين. وقد اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وصُمّمت استبانة ووُزّعت على عينة من طلاب المنح الوافدين شملت (٣٢٤) طالبًا.

وتبيّن من خلال النتائج: أن ثلثي طلاب المنح الوافدين قد وفدوا من بلاد غير عربية، وأن ٦١,٨% منهم يدرس العلوم الشرعية. ومن أهم أسباب تفضيلهم للدراسة في المملكة العربية السعودية: وجود برامج المنح الدراسية المُقدّمة للطلاب الدوليين. كما كشفت الدراسة عن دور الشبكات الاجتماعية في قرار اختيار الجامعة، بالإضافة إلى وجود التخصّص المناسب.

الكلمات المفتاحية: الطلاب الدوليون، طلاب المنح الدراسية، الهجرة الخارجية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، جغرافية السكان.

المقدمة

تعدُّ هجرة الطلاب من الاتجاهات المعاصرة في الهجرة الدولية في وقتنا الحاضر، وقد شهدت العقود الماضية زيادة في حجم الطلاب الدوليين في جميع أنحاء العالم، وارتفع عددهم بشكل أسرع أربع مرات تقريبًا من إجمالي الهجرة الدولية، ويُعدّ التعليم من أسباب الهجرة

الخارجية ودوافعها في وقتنا الحاضر، حيث يسعى الفرد إلى البحث عن فرص تعليمية، أو البحث عن فرص أفضل من تلك المتوافرة لديه في بلده.

وفي وقتنا الحاضر يشهد العالم زيادة الدول المُستقطبة للطلبة الأجانب وتنوّعها، ويعزو الطَّلَب المتزايد على الطلبة الأجانب إلى المنافع الاقتصادية التي تستمدها اقتصادات الدول المُستقبِلة للطلبة، من خلال: الرسوم الدراسية، والمعيشة، والنفقات الأخرى. وتُشير بعض الدراسات إلى أن المبلغ المُتحصّل من الطلاب الأجانب كرسوم دراسية كل عام؛ يتجاوز (٤٥) مليار دولار أمريكي، بالإضافة إلى المنافع الثقافية والأكاديمية؛ فالطلبة الأجانب يُمثّلون قوة محرّكة ودافعة لعجلة البحث العلمي إلى الأمام، وعلى سبيل المثال، يُشير تقرير المؤسسة الوطنية للعلوم (National Science Foundation) إلى أن الطلاب الأجانب في أميركا ساعدوا بما نسبته ٥١% في أبحاث مهمة بالجامعات (Stuart.٢٠١٣.p:2).

وقد ازدادت أعداد الطلبة الملتحقين بالتعليم العالي خارج بلادهم إلى أكثر من ثلاثة أضعاف، فمن (١,٣) مليون في عام ١٩٩٠م، إلى ما يقرب من (٥) مليون في عام ٢٠١٥م، وهو ما يُمثّل معدلَ نموٍّ سنوي ٦٪ تقريبًا. وهذه زيادة أكبر من الزيادة الإجمالية في معدلات الالتحاق بالتعليم العالي على مستوى العالم (ICEF Monitor, 2015). وهذا النمو الهائل في الطلبة الدوليين بجميع أنحاء العالم نتاج مجموعة متنوّعة من العوامل: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ويعدّ الطلاب الدوليون جزءًا مُهِمًّا في الجامعات والكليات اليوم، ومصدرًا مهمًّا للتنوّع والتبادل الثقافي، وأحد مصادر نقل المهارات والخبرات وتبادل المنافع. ويشهد العالم في وقتنا الحاضر زيادة في حجم هجرة الطلاب الدوليين، ويعدُّ الطلاب الدوليون عنصرًا مهمًّا في زيادة عدد سكان العالم. وتتنوّع العوامل المؤثرة في اختيار الطلاب الدوليين لوجهتهم الدراسية، وعلى الرغم من اتجاه غالبيتهم إلى وجهات الدراسة التقليدية، مثل: الولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة المتحدة، وألمانيا...؛ لكنّ هناك اتجاهًا نحو بعض البلدان النامية بوصفها وجهة لهم.

وبدأت الحكومات ومؤسسات التعليم العالي تضع سياساتٍ وبرامجَ منحٍ دراسية ودعمًا ماليًّا؛ لجذب الطلاب الأجانب، وقد ساهمت هذه البرامج والسياسات في توجيه العديد من الطلاب الدوليين إلى جامعات ووجهات تعليمية جديدة، وشهدت الوجهات الجديدة منذ عام ٢٠٠٠م تزايدًا في فرص التحاق الطلبة بها على حساب الوجهات التقليدية، وهذه الوجهات مثل: الصين، وماليزيا، ومصر، والمملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة.

وتعدّ المملكة العربية السعودية من ضمن أبرز الوجهات الدراسة للطلاب الدوليين، ومن الدول التي لها برامج وسياسات تستقطبهم، ويعود تاريخ البرنامج إلى أكثر من نصف قرن، وشهد العقد الماضي تضاعفَ عدد الطلاب الدوليين الملتحقين بالجامعات

السعودية أكثر من مرة ونصف، بمعدل نمو سنوي يتجاوز ١٠%، وتطلب هذه التغيّرات والزيادة في حركة الطلاب الدوليين بذل المزيد من الدراسات الجغرافية لتتبّع هذه الظاهرة ودراستها.

مشكلة الدراسة:

منذ نشأة المملكة العربية السعودية على يد المؤسس عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود – طيّب الله ثراه– اهتمت المملكة بتنمية القوى البشرية ورفع كفاءتها عبر تطوير منظومة التعليم بجميع عناصرها، والاهتمام بمُخرجاتها، فشهدت المملكة العربية السعودية تطورًا وتوسّعًا في منظومة التعليم بجميع عناصرها واستثمرت المملكة العربية السعودية في السنوات الأخيرة بكثافة في الإصلاحات التعليمية، والتوسّع في الجامعات والكليات؛ مما أسهم في زيادة الطلبة الدوليين الملتحقين بالتعليم العالي. وبعد أن كان عددهم (١١٤٦٥) طالب في عام ١٤٠٠هـ؛ ارتفع العدد إلى ما يقارب (٧٣٩٧٧) طالبًا في عام ١٤٣٩هـ، ويمثّلون أكثر من (١٥٥) دولة.

وقد استحدثت المملكة العربية السعودية برنامجًا للمنح الدراسية مخصّصًا للطلاب غير السعوديين للدراسة الجامعية في الجامعات السعودية، وتنقسم المنح إلى نوعين: منح داخلية للطلبة غير السعوديين المقيمين في المملكة إقامة نظامية، ومنح خارجية للطلبة الوافدين من خارج المملكة. ويُمثّل برنامج المنح أحد عوامل الجذب الرئيسة، بالإضافة إلى مكانة المملكة العربية السعودية الدينية لدى كافة المسلمين.

وتعدّ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ثاني أقدم جامعة سعودية، وثالث أكبر جامعة سعودية من ناحية عدد الطلبة، ومن أوائل الجامعات السعودية التي شرعت باستقبال الطلاب الدوليين عبر برنامج المنح الدراسية، حيث بدأت الجامعة في استقبال الطلبة الدوليين منذ العام ١٣٩٧هـ، وبلغ عدد المستفيدين حتى عام ١٤٤١هـ أكثر من (٥٩٠٠٠) طالب دولي. ويستدعي هذا النمو في عدد الطلاب دراسته بشكل أكثر عمقًا؛ لمعرفة خصائصهم وسماتهم، والعوامل المؤثرة في اختيار وتحديد بلد الوجهة، وأسباب اختيارهم للجامعة، واتجاهاتهم في المستقبل، ودورهم في تنمية بلدانهم. وستُركّز الدراسة على طلاب المنح الوافدين، وتستهدف الطلاب الذين غادروا بلدهم الأصلي للدراسة في الخارج؛ ومن ثمّ سيُستبعد الطلاب الأجانب المقيمون في المملكة العربية السعودية من الدراسة.

أهداف الدراسة:

١– التطوّر التاريخي لأعداد طلاب المنح الدراسية الوافدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢– التوزيع الجغرافي لطلاب المنح الدراسية الوافدين بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية.

٣– الخصائص الديموغرافية، والاجتماعية، والاقتصادية لطلاب المنح الدراسية الوافدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤– التوجّهات المستقبلية لطلاب المنح الدراسية الوافدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

حدود الدراسة: الحدود الزمانية: اعتمدت الدراسة في بعدها الزمني على قسمين، وهما: القسم الأول: ما يتوفّر من بيانات إحصائية في المصادر الرسمية بالمملكة العربية السعودية: وزارة التعليم، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والمصادر الأخرى كاليونسكو. والقسم الثاني: الاستبانة بوصفها مصدرًا رئيسًا لبيانات الدراسة، التي وُزّعت خلال الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي ١٤٤١هـ.

الحدود الموضـــوعية: الهجرة أحد المواضـــيع التي تدرس ضمن تخصّص جغرافية السكان؛ بوصف أنها ظاهرة جغرافية تتعلّق بالمكان. وتتناول الدراســـات الجغرافية موضوعات مثل: اتجاهات الهجرة وأسبابها، ومن ضـــمن الموضـــوعات: دراســـة هجرة الطلاب الـدوليين من حيـث عنـاصـــر الجـذب وعوامـلـه، وخصـــــائصـــــهم الـديموغرافيـة، والاجتمـاعيـة، والاقتصـــادية، ودورهم في تنمية المناطق التي قِدموا منها، ومستقبلهم.

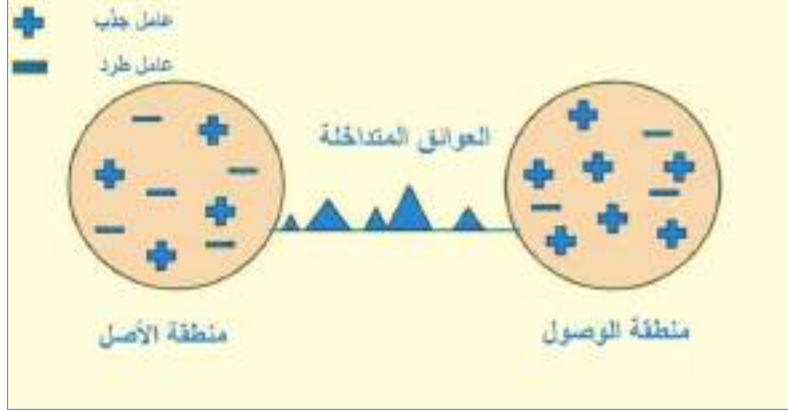
الحدود المكانية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المقر الرئيس بالرياض.

الإطار النظري والدراسات السابقة:

اهتم العلماء بمحاولة تفسير ظاهرة الهجرة، وكيفية اتخاذ قرار الهجرة؛ لكن العوامل المؤثرة في اتخاذ قرار الهجرة كثيرة ومعقّدة؛ لأنها مرتبطة بعدد من العوامل والمؤثّرات التي تختلف في تأثيرها النسبي من شخص إلى آخر، وقد حاول العلماء تفسيرها وتعدّدت النظريات التي تناولتها.

وتعدُّ نظرية الطرد والجذب من أكثر النظريات التي ناقشت إشكالية الهجرة، وحلّلت الأسباب التي تدفع بالأفراد إلى الهجرة، ويمثّل ما توصّل إليه إيفرت لي (Everett Lee) أفضل المحاولات لتفسير ظاهرة الهجرة، ويمكن تلخيصها تحت أربعة عناوين على النحو التالي: العوامل المرتبطة بمنطقة الأصل، وتتمثّل في: العوامل الدافعة (الطاردة)، والعوامل المرتبطة بمنطقة الوصول (الوجهة)، وتتمثّل في: العوامل الجاذبة، والعوائق المتداخلة بين المنطقتين، ثم العوامل الشخصية، وتعمل هذه العوامل سويًا في إحداث الهجرة (Lee. 1966. pp. 49-50)، الشكل (١).

شكل (١): نموذج الهجرة عوامل الدفع والجذب.



المصدر:

Lee, Everett .S. ١٩٦٦: “A theory of migration”, Demography, Vol. 3, No. 1, ٤٧-٥٧

ولأهمية هذه الظاهرة السـكانية، فقد تناول العديد من الدراسات هجرة الطلاب الدوليين، ومنها:

دراسة الصبيحي (١٤٢٢هـ) عن تعليم أبناء المسلمين في عهد خادم الحرمين الشريفين: تجربة طلاب المنح الدراسية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٤٠٢-١٤٢٢هـ). حيث استعرض تاريخيًّا تطور عدد طلاب المنح الدراسية لكافة مراحل التعليم الجامعي داخل المملكة العربية السعودية، وفي فروع الجامعة الخارجية، كما سلّط الضوء على جهود خادم الحرمين الشريفين في تعليم أبناء المسلمين، وتوصّل إلى اتساع الرقعة الجغرافية التي غطّتها المنح الدراسية، واستمرارية برنامج المنح الدراسية؛ رغم تقلّبات الظروف الاقتصادية.

وأجرى السميح (٢٠٠٤م) دراسة عن الصعوبات التعليمية والإدارية لطلاب المنح الدراسية: دراسة ميدانية على طلاب المنح الدراسية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي، ووزّع استبانة على عينة عشوائية من طلاب منح الجامعة بلغت (١٢٥) استمارة، وتوصّلت الدراسة إلى أن أهم الصعوبات التي تواجه طلاب المنح: تأخر المكافآت، وارتفاع تكاليف الوَجَبَات، وكثرة عدد الطلاب الساكنين بشقة واحدة، وأظهرت الدراسة أن غالبية عينة الدراسة راضون عن تجربتهم الدراسية بالجامعة.

وأجرى أبا الخيل (٢٠٠٩م) دراسة عن استخدام الطلاب الأجانب المكتبات الجامعية: دراسة واقع مكتبة الأمير سلمان المركزية بجامعة الملك سعود، اعتمد الباحث على المنهج الوصفي المسحي. وقد استخدم الباحث عينة عشوائية قدرها (١٩٠) طالبًا أجنبيًّا وُزّعت عليهم استبانة، وتوصّلت الدراسة إلى تعدّد جنسيات الطلاب الأجانب، وتعدّد تخصّصاتهم،

كما أن نسبة كبيرة من الطلاب الأجانب لم يسبق لهم زيارة المكتبة قبل مجيئهم إلى السعودية. هذا بالإضافة إلى تدني نسبة الطلاب الأجانب الملتحقين ببرامج الجولات التعريفية التي تقيمها عمادة شؤون المكتبات للطلاب المستجدين. وترى الأغلبية من الطلاب الأجانب أن الخدمات التي تُقدّمها مكتبة الأمير سلمان المركزية بمستوى ممتاز.

وتناول فايد (٢٠١٤م) فاعلية الممارسة العامة في الخدمة الاجتماعية في التخفيف من الضغوط الحياتية لدى طلاب المنح الدراسية، واعتمد فيها على المنهج شبه التجريبي، وبلغ حجم العينة (٣٠) طالبًا، وتوصّلت الدراسة إلى أن برامج التدخّل المهني لتوجيه طلاب المنح؛ ساعدت على التخفيف من حِدّة الضغوط والمشكلات التي تواجههم.

وقدّم سكوت باسفورد Scott Basford (٢٠١٤م) دراسة عن هجرة الطلاب الدوليين من أجل التنمية: طريقة نظام الحصص للمؤسسة النرويجية. وقد ركّزت الدراسة على تدويل التعليم العالي والدولي بوصفه شكلًا من أشكال المساعدة التنموية، ودراسة النظام النرويجي بوصفه شكلًا من أشكال المساعدات الإنمائية، وأُجريت مقابلة مع (٣١) من الطلبة المستفيدين من النظام؛ لمناقشة آليات عمل البرنامج، وأسباب الهجرة، وآليات دمج الطلاب الدوليين اجتماعيًّا وأكاديميًّا، كما أُجريت مقابلات مع الإدارة المسؤولة عن برنامج الحصص؛ لمناقشة آليات عمل البرنامج، وطرق اختيار الطلاب الدوليين، وأهداف البرنامج.

وقدّمت سوزان بيش Suzanne Beech (٢٠١٥م) دراسة عن هجرة الطلاب الدوليين: دور الشبكات الاجتماعية، وأجرت مقابلات مع ثمانية وثلاثين طالبًا دَوْلِيًّا في ثلاث جامعات بالمملكة المتحدة (جامعة أبردين، وجامعة نوتنغهام وكوينز، وجامعة بلفاست)، وناقشتهم الباحثة في أسباب اختيارهم الدراسة بالخارج، ودور الشبكات الاجتماعية في تقديم الدعم والمشورة والتشجيع، ودورها في تأسيس ثقافة هجرة الطلاب الدوليين. وتوصّلت الدراسة إلى أن الشبكات الاجتماعية عامل في تشكيل المناطق الجغرافية لحركة الطلاب الدوليين، كما أظهرت أن تجارب العائلة والأصدقاء الذي درسوا بالخارج، بالإضافة إلى نصائح الطلاب الدوليين الملتحقين بالخارج؛ تعدُّ عاملًا مؤثرًا وحاسمًا في اختيار الدراسة بالخارج.

وتناول المحسن والسعوي (٢٠١٥م) الاغتراب لدى طلاب المنح الوافدين بجامعة القصيم: مظاهره وسبل مواجهته، واعتمدا على المنهج الوصفي، واعتمدا على استبانة وُزّعت على (١١٩) طالبًا من طلاب المنح الوافدين. وأظهرت الدراسة انخفاض درجة الاغتراب، كما أن من أهم المشكلات التي تواجه طلاب المنح: ضعف الخدمات المُقدّمة إليهم عند قدومهم، وتأخر المكافأة الشهرية، وضعف دور الجامعة في ترتيب مقار السكن لهم، وإنهاء عملية تسجيلهم.

كما درس القرني (٢٠١٨م) بعض مشكلات طلاب المنح الدراسية بجامعة تبوك، والآليات الإجرائية لمعالجتها: دراسة ميدانية. وقد استخدم الباحث استبانة وُزّعت على (٩٦) طالبًا وطالبة من طلاب المنحة، وتوصّل إلى أن أهم المشكلات التي تواجههم: المشكلات الاقتصادية، ووجد أن هناك فروقًا ذات دلالة إحصائية للطلاب عن الطالبات بالمشكلات الكلية، كما وجد أن الفروق بالمشكلات كانت لصالح التخصّصات العلمية، ولا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين طلاب قارتي آسيا وأفريقيا.

مصطلحات الدراسة:

الطلاب الدوليون: هم الطلاب الذين عبروا حدودًا وطنية أو إقليمية لغرض التعليم، وهم الآن مسجّلون خارج بلدهم الأصلي (اليونسكو،٢٠١٥).

الهجرة الخارجية المؤقتة (هجرة الهدف): وهي الهجرة التي يقوم بها بعضهم بشكل مؤقت؛ لهدف ما كالعلاج، أو طلبًا للدراسة، أو النقاهة، أو التجارة، أو العمل، ويعود المهاجر إلى بلده بعد تحقيق هدفه (العيسوي،٢٠٠٥م، ص ٢٨٨).

المنح الدراسية: مقعد يحصل عليه الطالب (الذكر أو الأنثى) من غير السعوديين، للدراسة في مؤسسات التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية. وتكون على نوعين: منح داخلية للطلبة المقيمين في المملكة العربية السعودية، ومنح خارجية للطلبة من خارج المملكة.

طلاب المنح الخارجية: هم الطلاب غير السعوديين، الذين هاجروا من بلادهم هجرة مؤقتة؛ لمواصلة تعليمهم الجامعي وإكماله في المملكة العربية السعودية، ويعودون إلى بلادهم بعد تحقيق الهدف.

المنهجية:

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ للاستفادة منه في تحليل المعلومات والبيانات، مع ما يتبع ذلك من خطوات إجرائية يستلزمها هذا المنهج، كما أُعتمد في هذه الدراسة على استبانة صُمّمت للحصول على المعلومات المطلوبة.

مجتمع الدراسة:

يشمل جميع طلاب المنح الوافدين في المقر الرئيس لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بمدينة الرياض، والمُقيّدين بالجامعة خلال الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي ١٤٤١هـ، والبالغ عددهم (٢٥٣٧) (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،٢٠١٩م).

عينة الدراسة:

حُدّد حجم العينة الكلي باستخدام معادلة ستيفن ثامبسون، بالاعتماد على المعادلة؛ لتحديد حجم العينة بدقة (٩٥%)، ومستوى الدلالة (٠,٠٥) (الطائي،٢٠١٢م، ص٦):

$$n = \frac{N \times p(1-p)}{\left[\left[N - 1 \times \left(d^2 \div z^2\right)\right] + p(1-p)\right]}$$

وبعد تطبيق المعادلة؛ حُصـل على عدد أفراد العينة التي تبلغ (٣٢٤) طالبًا، وسُـحبت عينة الدراسـة بطريقة العينة العشوائية البسيطة.

أداة الدراسةِ (الاستبانةُ):

اعتمدَ الباحثُ على الاستبانةِ؛ بوصفها وسيلةً لجمعِ المعلوماتِ اللازمةِ التي تحقّقُ أهدافَ الدراسةِ. وقدْ حُكّمتْ منْ قبلِ عددٍ منْ المتخصصينَ، وأفادوا بمناسبةِ فقراتها وملاءمتها لموضوعِ الدراسةِ؛ ومنْ ثمَ عملُ اختبارٍ لها عنْ طريقِ إجراءِ دراسةٍ ميدانيةٍ مبدئيةٍ استطلاعيةٍ، ووزعتْ الاستبانةُ خلالَ فترةٍ منْ ٥/ ١٤٤١/٢هـ، إلى ٢/ ١٤٤١/٤هـ، وأُستعين ببرنامجِ (SPSS)؛ لإدخالِ البياناتِ وترميزها إلى الحاسبِ الآليِ؛ بهدفِ إجراءِ التحليلاتِ الكميةِ، كالتكراراتِ والنسب المئويةِ. وقد مُثّلتْ النتائجُ على هيئةِ جداولَ، ورسوماتُ بيانيةٌ، وخرائطُ، واستخدمتْ في تحليلِ النتائجِ وعرضها.

النتائج والمناقشة:

التطوّر العددي والجغرافي:

يعدّ التعليم الجامعي بمفهومه الحديث حديثًا نسبيًّا في المملكة العربية السعودية، وليس من اليسير على الباحث أن يُحدّد تاريخًا معينًا لبداية التحاق الطلاب الدوليين بجامعاتها؛ ويمكن القول: إن البداية الأولى كانت منذ إنشاء أول جامعة سعودية بتاريخ ١٣٧٧هـ، ومنذ هذا التاريخ التحق عدد من الطلاب الدوليين بالجامعات بشكل فردي وغير منظّم، ويمثّل العام ١٣٨١هـ البداية الفعلية لبرامج المنح الدراسية، التي تستقطب الطلاب الدوليين في الجامعات السعودية، ففي هذا التاريخ أنشئت الجامعة الإسلامية، التي خُصّص ٨٥% من مقاعدها لطلاب المنح. وصدر في عام ١٤٠٠هـ قواعد المنح الدراسية لجامعات المملكة، وهدفت هذه القواعد إلى تنظيم قبول واستقدام الطلاب غير السعوديين الدارسين بمنح دراسية، وأسلوب رعايتهم، ومميزات المنحة الدراسية، كما حُدّثت أكثر من مرة.

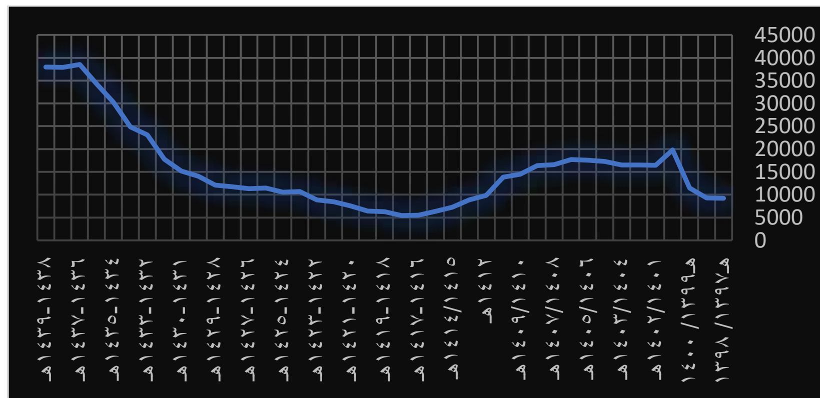
وبالنظر إلى أقدم الإحصاءات عن عدد طلاب المنح بالجامعات السعودية؛ يتبيّن أن وزارة التعليم (وزارة التعليم العالي في ذلك الوقت) بدأت برصد طلاب المنح منذ العام الجامعي ١٣٩٧/ ١٣٩٨هـ، وبلغ عدد طلبة المنح المستجدين سنويًّا منذ العام الجامعي ١٣٩٨/١٣٩٧هـ، وحتى العام الجامعي ١٤٣٨–١٤٣٩هـ (٦٣٥٦٩٤) طالبًا وطالبة، بمعدّل زيادة سنوي قدره ٣,٥%.

وبالنظر إلى الشكل (٢)؛ يتضح أن معدّلات التحاق طلاب المنح خلال الفترة من ١٣٩٧هـ، وحتى العام ١٤١٠هـ؛ شهد زيادة في عدد الطلاب، وقد يعود ذلك إلى أن الفترة من عام ١٣٩٠هـ، وحتى العام ١٤١٠هـ أُنشئ فيها (٤) جامعات جديدة؛ مما أدّى إلى زيادة فرصة قبول عدد طلاب منح أكبر، وبمعدل نمو سنوي ٣,١٩% خلال هذه الفترة. وقد شهد العام الجامعي ١٤٠٠ – ١٤٠١هـ أعلى عدد للمنح الدراسية المُقدّمة؛ حيث بلغت (١٩٨٠٨) منحة دراسية.

أما خلال الفترة ١٤١٠ وحتى العام١٤٢٤-١٤٢٥هـ؛ فقد شهد معدل قبول الطلبة انخفاضًا، وربما يعود ذلك إلى أن عدد الجامعات لم يطرأ عليه زيادة تُذكر، وأن الجامعات التي أُنشئت في هذه الفترة؛ هي في الأصل فروع لجامعات سابقًا، بالإضافة إلى أنه خلال هذه الفترة غزا العراق الكويت في عام ١٩٩٠م، وعانت الدول الخليجية عامة، والمملكة العربية السعودية خاصة من آثار حرب الخليج الثانية، التي تَدمّر فيها الاقتصاد والبنية التحتية للكويت، ودفعت الدول الخليجية فاتورة الحرب، مع انخفاض أسعار النفط؛ مما أسهم في انخفاض عدد طلاب المنح المقبولين، وبلغ معدل التغير -١,٢٥% سنويًّا.

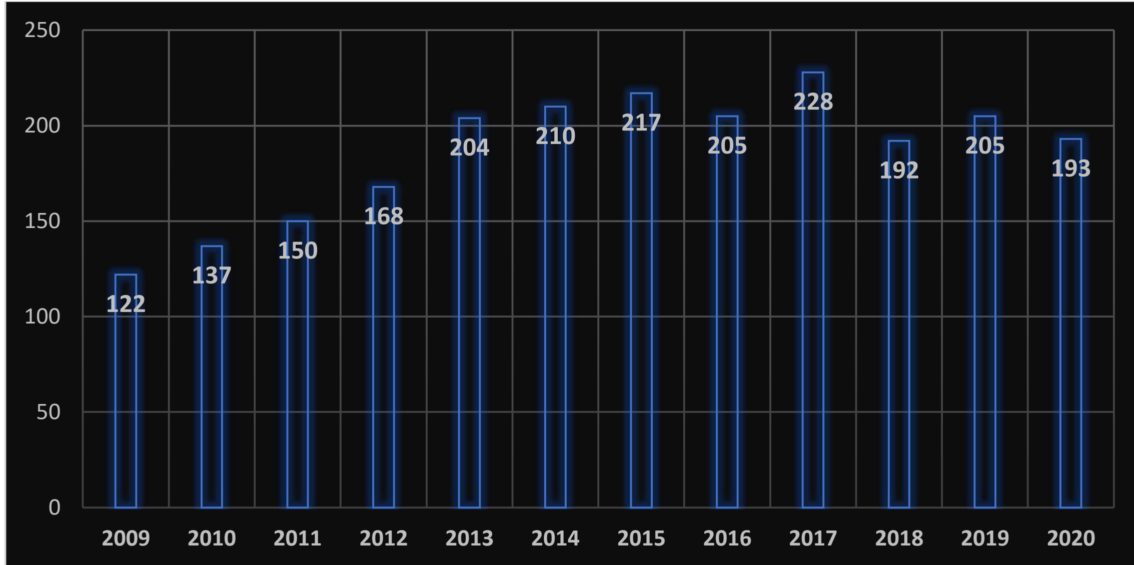
وشهدت الفترة من العام الجامعي ١٤٢٤-١٤٢٥هـ، إلى العام الجامعي ١٤٣٨-١٤٣٩هـ أعلى زيادة في عدد طلاب المنح بالجامعات السعودية منذ نشأتها، وجاءت هذه الزيادة نتيجة لاستثمار المملكة العربية السعودية في السنوات الأخيرة بكثافة في الإصلاحات التعليمية، والتوسّع في الجامعات والكليات؛ فقد أنفقت المملكة خلال العقد الماضي نحو (٢,٢٣١) تريليون ريال على التعليم من مخصّصات الميزانية (شكل ٣)؛ وانعكس ذلك في زيادة عدد الطلاب الدوليين المقيّدين بالجامعات السعودية. وحقّق العام الجامعي ١٤٣٦/١٤٣٧هـ أعلى عدد من الطلبة الدوليين المقيّدين، بعدد (٧٩٨٥٤) طالبًا دوليًّا. وفي عام ١٤٣١هـ صدر قرار مجلس الوزراء رقم (٩٤)، مُتضمِّنًا ضوابط قبول طلاب المنح الدراسية لغير السعوديين في مؤسسات التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية ورعايتهم، وفي هذه الفترة زادت عدد الجامعات وكلياتها وفروعها بشكل واسع ومُلاحظ؛ مما أسهم في هذه الزيادة، وبلغ معدل النمو السنوي ٨,٩٢% خلال هذه الفترة. وشهد العام الجامعي ١٤٣٨-١٤٣٩هـ أعلى عدد للمنح الخارجية الدراسية المُقدّمة، حيث بلغت (٣٧٩٦٩) منحة دراسية.

شكل (٢): القبول السنوي لطلاب المنح بالجامعات السعودية.



المصدر: وزارة التعليم. (٢٠١٨م). قاعدة بيانات إحصائيات التعليم الجامعي. تاريخ دخول الموقع: ٨/١٠/١٤٤٠هـ.
https://departments.moe.gov.sa/PlanningDevelopment/RelatedDepartments/Educationstatisticscenter/EducationDetailedReports/Pages/default.aspx

شكل (٣): تطور الإنفاق على قطاع التعليم.



المصدر: وزارة المالية. (٢٠٢٠م). المكتبة الرقمية (بيانات الميزانية). تاريخ دخول الموقع: ١٤٤١/١٢/٢٨هـ.
https://www.mof.gov.sa/docslibrary/Budget/Pages/default.aspx

طلاب المنح بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:

شهدت المملكة العربية السعودية تطورًا اقتصاديًا واجتماعيًا وعلميًا في كافة المجالات، وكانت النواة الأولى للجامعة المعهد العلمي في الرياض عام ١٣٧٠هـ، بتوجيه من الإمام المؤسس الملك عبد العزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود – طيّب الله ثراه – ومن ثمّ افتتاح كلية الشريعة بالرياض عام ١٣٧٣هـ، وبعدها تتابع افتتاح المعاهد العلمية والكليات.

وقد بادرت المملكة العربية السعودية منذ وقت مبكر إلى تقديم المنح الدراسية لمختلف جامعاتها، وتعدّ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية من أوائل الجامعات التي ساهمت في تحقيق أهداف برنامج المنح الدراسية لغير السعوديين، والمُتمثّل في الآتي:

- تبليغ رسالة الإسلام إلى العالم، وتعليم اللغة العربية، ونشر ثقافة الوسطية والاعتدال.
- إعداد علماء متخصّصين فاعلين في مجتمعاتهم بجميع التخصّصات.
- استقطاب الطلبة المتميّزين علميًّا لتحقيق التنوّع، وإثراء البحث العلمي.
- إقامة الروابط العلمية والثقافية مع المؤسسات التعليمية والهيئات والمؤسسات والإسلامية والعلمية في العالم، وتوثيقها لخدمة الإنسانية.
- تعزيز التضامن بين المملكة ودول طلاب المنح.
- تعريف الطلاب بالمملكة، وما تشهده من نهضة: علمية، واقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وصحية.

وقد بدأ برنامج المنح الدراسية في العام الجامعي١٣٩٦هـ– ١٣٩٧هـ، بعدد (٢٨٠) طالبَ

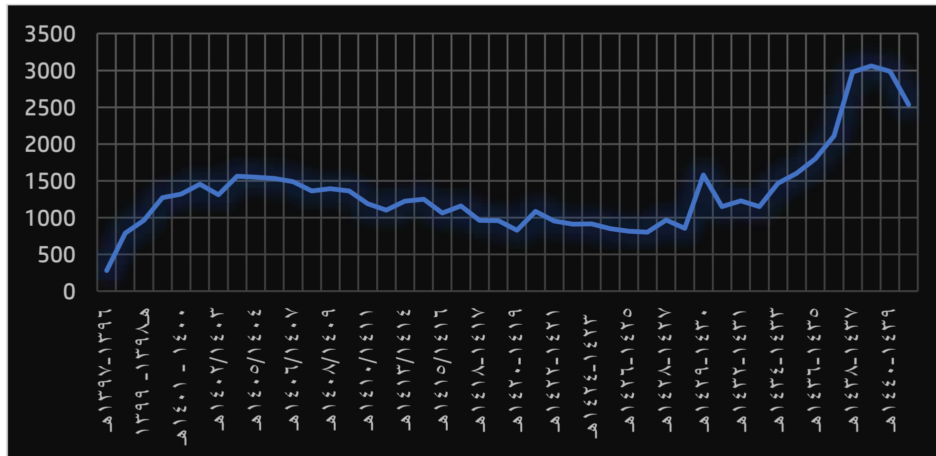
منحة في المرحلتين الجامعية والدراسات العليا (الصبيحي،١٤٢٣هـ، ص ٣٥). وتطوّر برنامج المنح بالجامعة - سواء من ناحية العدد، أو المستويات العلمية، أو التخصّصات العلمية، أو التغطية الجغرافية للبرنامج- ولم يقتصر على طلاب الدول العربية والإسلامية؛ بل شمل غالبية دول العالم.

وأخذت جامعة الإمام على عاتقها تقديم المزيد من التسهيلات والحوافز لتقديم المنح الدراسية والقروض للطلاب الدوليين؛ حتى وصل مجموع المستفيدين منذ العام الجامعي١٣٩٦هـ- ١٣٩٧هـ، وحتى العام الجامعي ١٤٤١هـ (٥٩١٤٥) طالبًا وطالبة من طلاب المنحة الخارجية.

وبالنظر إلى الشكل (٤)؛ يتبيّن أن معدّلات التحاق طلاب المنح بجامعة الإمام؛ قد حقّق تزايدًا بمعدل نمو سنوي قدره ١٢,٦٣%؛ لكن خلال الفترة من العام الجامعي ١٤١٠-١٤١١هـ، وحتى العام الجامعي ١٤٣٠-١٤٢٩هـ؛ انخفض إبان غزو العراق للكويت، وما تلا ذلك سنوات واجهت المملكة العربية السعودية صعوبات اقتصادية أثّرت في انخفاض أعداد الطلاب المقبولين ببرامج المنح.

وشهدت أعداد طلاب المنح في العقد الأخير زيادة ملحوظة، وقد يعود ذلك إلى زيادة أعداد الطلاب المقبولين بالجامعة، والتوسّع واستحداث كليات وتخصّصات وبرامج متنوّعة؛ ساهمت في زيادة جذب طلاب المنح. وقد شهد العام الجامعي ١٤٣٨-١٤٣٩هـ أعلى عدد للمنح الدراسية الخارجية المُقدّمة، حيث بلغت (٣٠٦٣) منحة دراسية. وبشكل عام، فإن معدّلات التحاق طلاب المنح يتزايد، ومن المرشّح أن ترتفع نسبتهم في المستقبل.

شكل رقم (٤): طلاب المنح الوافدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.



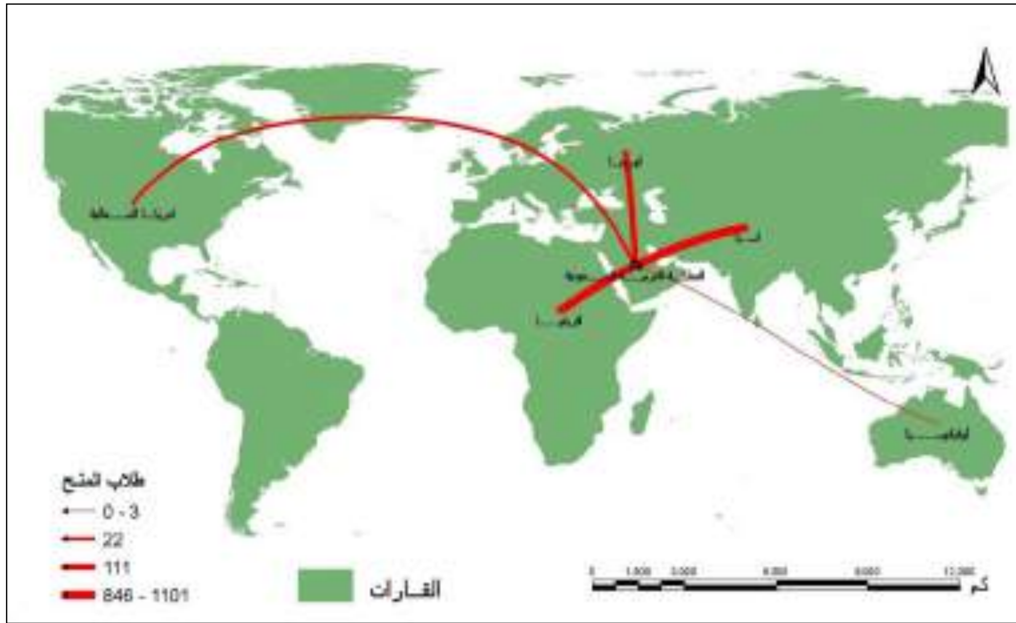
المصدر: وزارة التعليم. (٢٠١٨م). قاعدة بيانات إحصائيات التعليم الجامعي. تاريخ دخول الموقع: ١٤٤٠/١٠/٨هـ.
https://departments.moe.gov.sa/PlanningDevelopment/RelatedDepartments/Educationstatisticscenter/EducationDetailedReports/Pages/default.aspx

التوزيع الجغرافي:

نظرًا لقِدم برنامج المنح، ولتعدّد المعاهد الخارجية للجامعة، وبالنظر إلى التوزيع الجغرافي حسب القارات؛ يتضح أن غالبية طلاب المنح الوافدين من قارة آسيا وأفريقيا بنسبة ٩٤%، وقد أتت قارة آسيا أولًا بوصفها أعلى قارة قَدِم منها طلاب المنح، تليها قارة أفريقيا، ثم بقية القارات بنسبة ٦%، الشكل (٥). ويتوزّع طلاب المنح حسب جنسياتهم إلى (٨٨) دولة، وتفاوتت أعدادهم بحسب الجنسية، فجاءت الجنسية اليمنية والسورية أعلى نسبة، وهذه الزيادة في نسبتهم متوقّعة؛ حيث استقبلت المملكة الملايين من السوريين واليمنيين منذ اندلاع الحرب الأهلية ببلادهم. وخصّصت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ثلث مقاعد طلاب المنح لـ (١٩) دولة عربية.

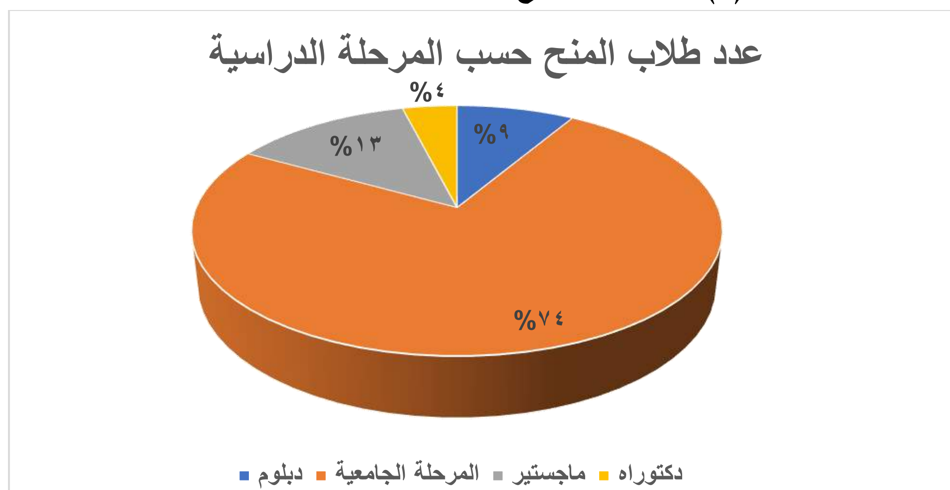
كما تبيّن أن غالبية طلاب المنح في المرحلة الجامعية بنسبة ٧٤%، يلي ذلك طلاب الدراسات العليا بنسبة ١٧%، وأخيرًا طلاب الدبلوم بنسبة ٩%، كما يتبيّن من الشكل (٦).

شكل (٥): التوزيع الجغرافي لطلاب المنح الوافدين حسب القارات.



المصدر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (٢٠١٩م). قاعدة بيانات طلاب المنح الدراسية للفصل الدراسي الأول للعام الجامعي ١٤٤١هـ.عمادة شؤون الطلاب.

شكل (٦): عدد طلاب المنح الوافدين حسب المرحلة الدراسية.



المصدر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (٢٠١٩م). قاعدة بيانات طلاب المنح الدراسية للفصل الدراسي الأول للعام الجامعي ١٤٤١هـ.عمادة شؤون الطلاب.

الخصائص الديموغرافية:

بلغ متوسط عمر أفراد عينة الدراسة (٢٦,٥)، ويعود ذلك إلى أن ثلاثة أرباع الطلاب في مرحلة البكالوريوس، كما أن شروط وزارة التعليم لقبول طلاب المنح منها العمر، حيث لا يقلّ عمر الطالب عن (١٧) عامًا لطلبة البكالوريوس ومعهد تعليم اللغة العربية أو ما يماثله، ولا يزيد عن (٢٥) عامًا، ولدرجة الماجستير لا يقلّ عن (٣٠) عامًا، و(٣٥) عامًا لدرجة الدكتوراه، وتتراوح أعمارهم بين (١٩-٣٠) عامًا، بنسبة ٩٠% من عينة الدراسة، وهو السنّ المتوقّع لطلاب التعليم الجامعي.

الخصائص الاقتصادية:

يوضّح الجدول (١) توزيع أفراد العينة حسب متوسط الدخل الشهري، ونجد أن طلاب المنح البالغ متوسطات دخولهم من (٥٠٠-١٠٠٠) ريال أعلى الفئات؛ حيث تستحوذ على قرابة ثلاثة أرباع أفراد العينة بنسبة ٧٤,٧%، ويتناسب هذا الدخل مع نظام مكافآت طلاب المنح، أما الربع المتبقي من أفراد العينة، فبلغ متوسط دخلهم من (١٠٠٠-١٥٠٠) ريال.

وفيما يتعلّق بمقدار ما يتم إنفاقه في المملكة العربية السعودية من إجمالي دخلهم الشهري؛ فاتضح أن قرابة نصف أفراد عينة الدراسة (٤٧,٥%)، ينفقون ما بين دخلهم كاملًا أو ثلاثة أرباع دخلهم؛ بينما بلغت نسبة من ينفق ٥٠-٧٥% من دخله 38.9%. ومما سبق؛ يتبيّن أن غالبية عينة الدراسة تنفق أكثر من نصف دخلها بنسبة قدرها ٨٦,٤%.

جدول (١): متوسط الدخل الشهري.

دخل	التكرار	النسبة %
من ٥٠٠_١٠٠٠ريال	242	74.7
من ١٠٠٠_١٥٠٠ريال	82	25.3
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (٢): متوسط الإنفاق الشهري.

إنفاقك	التكرار	النسبة %
من الدخل ٧٥ - ١٠٠%	154	47.5
75-50% من الدخل	126	38.9
50-25% من الدخل	36	11.1
أقل من ٢٥% من الدخل	8	2.5
الإجمالي	**324**	**100**

الخصائص الاجتماعية:

أظهرت بيانات الدراسة أن نصف عينة الدراسة متزوجون ٥٠,٦%، وقد يعود ارتفاع نسبة المتزوجين إلى أن غالبيتهم قَدِموا من الدول النامية، خصوصًا من الدول الأفريقية بنسبة ٦٣,٦%، وهي دول ينخفض بها متوسط العمر عند الزواج الأول عن المتوسط العالمي، ويؤكد ذلك أن أكثر من نصف المتزوجين تزوّجوا قبل قدومهم إلى الدراسة بالمملكة.

وبلغت نسبة من لم يسبق لهم الزواج ٤٥,٧%، وربما يعود ذلك إلى أن غالبيتهم طلبة، ولا توجد لديهم دخول أخرى تُمكّنهم من الزواج، ويلي ذلك المطلّقون بنسبة ٢,٥%، وأخيرًا الأرامل بنسبة ١,٢%.

جدول (٣): الحالة الاجتماعي.

الحالة الاجتماعية	التكرار	النسبة%
لم يسبق لك الزواج	148	45.7
متزوج	164	50.6
أرمل	4	1.2
مطلق	8	2.5
الإجمالي	**324**	**100**

وفيما يتعلّق بإقامة العائلة في المملكة؛ يتضح أن ٩٢% لا تقيم عائلاتهم معهم، ويعود ذلك إلى عدم القدرة المادية؛ لضعف مدخولات غالبية عينة الدراسة.

كليات طلاب المنح ومستوياتهم الدراسية:

بالنسبة لتوزيع أفراد عينة الدراسة حسب المرحلة الدراسية؛ فغالبية عينة الدراسة ملتحقون ببرامج البكالوريوس بنسبة ٧٧,٢%، ويتفق ذلك مع العديد من الدراسات الخاصة بهجرة الطلاب الدوليين، التي تؤكّد أن الطلاب الأجانب غالبًا مسجّلون في برامج المرحلة الجامعية (بكالوريوس) (She and Wotherspoon. 2013.p:8). ويلي ذلك برامج الدبلوم (معهد اللغة) بنسبة ١٢,٣%، ومن برامج الماجستير بنسبة ٩,٣%، وأخيرًا برامج الدكتوراه بنسبة ١,٢%، كما يتضح من الجدول (٤).

المؤهل	التكرار	النسبة%
معهد تعليم اللغة (دبلوم)	40	12.3
بكالوريوس	250	77.2
ماجستير	30	9.3
دكتوراه	4	1.2
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (٤): المراحل الدراسية.

ومن خلال بيانات الجدول (٥)؛ يتبيّن أن غالبية أفراد العينة يتركّزون في الكليات الشرعية واللغة العربية، ويعود ذلك إلى أن جامعة الإمام محمد بن سعود جامعة إسلامية، ويوجد بها ثلاث كليات شرعية وكلية للغة العربية. وتُعدّ هذه النقاط أحد أهم نقاط قوة جذب الجامعة، فهي تساعد على تهيئة علماء متخصّصين في العلوم الإسلامية والعربية، وفقهاء في الدين. في حين جاء معهد تعليم اللغة العربية ثانيًا بنسبة ١٦,٧%، ثم بقية الكليات بنسبة ١١,٨%.

جدول (٥): توزيع عينة الدراسة حسب الكليات والمعاهد.

الكلية	التكرار	النسبة%
المعهد العالي للقضاء	4	1.2
كلية العلوم الاجتماعية	12	3.7
معهد تعليم اللغة العربية	54	16.7
كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية	2	0.6
كلية علوم الحاسب والمعلومات	6	1.9
كلية اللغة العربية	26	8

كلية اللغات والترجمة	8	2.5
كلية الإعلام والاتصال	12	3.7
كلية الشريعة	122	37.7
كلية أصول الدين	78	24.1
الإجمالي	**324**	**100**

مدة الإقامة في المملكة العربية السعودية:

فيما يتعلّق بمدة الإقامة؛ فقد أظهرت نتائج الدراسة أن أكثر من ثلثي أفراد العينة امتدت مدة إقامتهم من (٣ – ٥) سنوات، ويتوافق هذا مع نتائج الدراسة؛ حيث جاء ثلاثة أرباع عينة الدراسة في مرحلة البكالوريوس، وتلا ذلك أفراد العينة ممن تمتد مدة إقامتهم ما بين سنة إلى ثلاث سنوات بنسبة قدرها ٢٠,٤%، وأخيرًا من تمتد مدة إقامتهم في المملكة ما بين (٥) إلى أكثر من (٧) سنوات، بنسبة قدرها ١٠,٥%. وتتطابق هذه النسبة مع نسبة طلاب مرحلتي الماجستير والدكتوراه لأفراد العينة، التي قد تتطلّب مدة إقامتهم سنوات أكثر من سنوات المرحلة الجامعية. كما أن متوسط معدلات طلاب المنح أكثر من (٤ من ٥)، وبلغت نسبة من حصل على إنذار أكاديمي ٨% من عينة الدراسة؛ ويفسّر هذا انخفاض مدة بقائهم في المملكة العربية السعودية. وهذا ما لاحظه الباحث في أثناء الدراسة الميدانية، بأن نسبة من أفراد العينة قد سبق أن درسوا وتعلّموا اللغة العربية وبعض العلوم الشرعية قبل قدومهم إلى المملكة العربية السعودية.

عوامل الجذب

المنح الدراسية بوصفها عاملَ جذب:

للمنح الدراسة دور مهم وبارز في دفع حركة هجرة الطلاب، وقد أسهمت في زيادة الهجرة، وغالبًا ما يتأثر الطلاب بتكلفة المعيشة، والرسوم الدراسية، وجاذبية الوجهة الدراسية. وبالنظر إلى المنح الدراسية الخارجية المُقدّمة في الجامعات السعودية، فإنها تُعدّ من أحد أهم برامج الاستقطاب؛ لتعدّد مزاياه ومنافعه، التي جرى تطويرها أكثر من مرة؛ حتى صدر النظام الأساسي بقرار من مجلس الوزراء في عام ١٤٣١هـ، ينظّم ضوابط القبول لطلاب المنح الدراسية ورعايتهم. وبسؤال عينة الدراسة عن جهة تمويل الدراسة؛ فاتضح أن كل أفراد عينة الدراسة حصلوا على منحة مجانية، يحصل الطالب فيها على كامل المزايا التي تشمل: الرعاية الصحية له ولأفراد أسرته – في حال استقدامهم للإقامة معه– وصرف مكافأة شهرين بدل تجهيز عند قدومه، وصرف مكافأة ثلاثة أشهر بدل تخرّج لشحن الكتب، كما تُوفّر الجامعة وجبات غذائية مخفّضة، وتوفّر السكن والرعاية العلمية والاجتماعية والثقافية والتدريبية المناسبة، وصرف التذاكر حسب النظام... كما أن غالبية عينة الدراسة حصلوا على فرصة

لإكمال تعليمهم في بلدانهم الأصلية بنسبة قدرها ٥٩,٣%. بينما يتضح أن ٢,٥% من أفراد عينة الدراسة حصلوا على منحة تعليمية لإكمال تعليمهم ببلد آخر غير المملكة العربية السعودية؛ ولكنهم فضّلوا المملكة العربية السعودية. ومما سبق؛ يتضح أنه مع وجود فرص تعليمية ببلدهم وبلدان أخرى؛ لكنهم فضّلوا الالتحاق بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؛ لجاذبيتها من ناحية الخدمات المُقدّمة ببرنامج المنح من مزايا إدارية ومالية، بالإضافة إلى أنها من الجامعات المميّزة بالجوانب الشرعية واللغة العربية، ومن أعرق الجامعات السعودية، ولها العديد من المعاهد الخارجية في عدد مختلف من الدول، وقد يكون ذلك من أهم أسباب تفضيل الدراسة بها.

جدول (٦): الفرص لإكمال الدراسة ببلد طالب المنحة.

فرصة	التكرار	النسبة %
نعم	192	59.3
لا	132	40.7
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (٧): الحصول على منحة تعليمية ببلد آخر.

تعليمية	التكرار	النسبة %
نعم	8	2.5
لا	316	97.5
الإجمالي	**324**	**100**

الشبكات الاجتماعية:

يُشير العديد من الدراسات إلى أهمية الشبكات الاجتماعية في جذب الطلاب الدوليين، فوجود شبكة قوية من المهاجرين في بلد المقصد؛ يُسهم بشكل فاعل في زيادة تدفّقات الطلاب الدوليين المهاجرين، ويتضح ذلك جليًّا بتفحّص إجابات أفراد عينة الدراسة، حيث إن ثلثي العينة سهّل لهم أقاربهم وأصدقاؤهم الحصول على المنحة الدراسية في المملكة العربية السعودية. ويلي ذلك من سهّل لهم مؤسسة بنسبة ١٩,١%، ثم بصفة شخصية بنسبة ١٤,٨%.

وبسؤال أفراد العينة عن وجود أحد أفراد أسرته يدرس حَالِيًّا في المملكة؛ فتبيّن أن ١٩,٨% منهم لديهم أحد من يدرس حاليًا، كما اتضح أن ١٩,١% من عينة الدراسة سبق أن درس أحد أفراد أسرته بالمملكة العربية السعودية؛ وهنا يظهر دور الشبكات الاجتماعية.

جدول (٨): من سهّل على الطالب الحصول على المنحة الدراسية.

سهّل	التكرار	النسبة %
مؤسسة	62	19.1
أقارب	94	29
أصدقاء	120	37
بصفة شخصية	48	14.8
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (٩): وجود أقارب أو أحد أفراد الأسرة يدرس حاليًا في المملكة.

غيرك	التكرار	النسبة %
نعم	64	19.8
لا	260	80.2
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (١٠): وجود أقارب أو أحد أفراد الأسرة قد درس سابقًا في المملكة.

سبق	التكرار	النسبة %
نعم	62	19.1
لا	262	80.9
الإجمالي	**324**	**100**

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بوصفها وجهة تعليمية مفضّلة:

للمؤسسات التعليمية دور مؤثر في اختيار الطلاب الدوليين لوجهتهم، وتختلف أسباب التفضيل وتتنوّع من شخص لآخر، فبعضهم يرجع اختياره إلى السمعة الأكاديمية للمؤسسة، أو لتخصّصها في مجال معين، أو لوجود أقارب أو معرفة سابقة في المكان، أو الاعتراف بالمؤهلات التعليمية، أو وجود التخصّص المناسب وغيرها من العوامل المهمة في تحديد دوافع الطلاب الدوليين؛ لاتخاذ قرار سفرهم واختيارهم لهذه المؤسسة التعليمية. ومع تعدّد الجامعات السعودية وتنوّعها بشكل عام، وجامعات منطقة الرياض بشكل خاص؛ لكن أفراد عينة الدراسة قد اختاروا جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية دون غيرها من جامعات المملكة العربية السعودية، وسُئل المبعوثون عن أسباب الاختيار، واتضح أن ٣٧% منهم اختاروها لوجود التخصّص المناسب؛ فوجود التخصّص المناسب أهم سبب لاختيار الجامعة، بينما يرى ربع

أفراد العينة أن سبب اختيارهم لوجود أقارب وأصدقاء، وهذا متوقّع لأن ثلثي العينة سهّل لهم أقاربهم وأصدقاؤهم الحصول على المنح الدراسية.

وجاءت الجودة العالية للتدريس وأعضاء هيئة التدريس ثالثًا بنسبة ١٥,٤%، ثم من لم يجد قبولًا في غيرها بنسبة ١٠,٥%، وتلا ذلك من اختارها؛ لكونها جامعة إسلامية عريقة بنسبة ٩,٣%، وأخيرًا من اختارها لأسباب أخرى بنسبة ١,٩%.

ووجهة نظر الطلاب عن تقييم تجربتهم لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية مهمة لمسؤولي برنامج المنح بالجامعة؛ حيث دلّت النتائج على أن أكثر من نصف عينة الدراسة ٥٥,٦% يقيّمون تجربتهم بالممتازة، ويُقيّم ٣١,٥% تجربتهم بالجيدة، بينما يرى ١٠,٥% أن تجربتهم تُقيّم بدرجة متوسطة، وأخيرًا من قيّم تجربته بالمقبولة بنسبة ٢,٥% من عينة الدراسة. وبالمجمل، فغالبية عينة الدراسة يرون أن تجربتهم مميّزة، وقد يعود ذلك إلى الجهود المبذولة من قِبل الجامعة في خدمة طلاب المنح، إضافة إلى مزايا المنحة التعليمية، التي راعت طلاب المنح من حيث: المسكن، والمأكل، والخدمات المساندة التي تساعدهم على التفرّغ للدراسة والتركيز بها.

وللمشورة والرأي المُقدّم من قِبل أشخاص لديهم معرفة عن الجامعة دور بارز ومهّم في استقطاب طلاب المنح إلى الجامعة مستقبلًا؛ ولذلك ضُمّنت استمارة الاستبيان سؤالًا لطلاب المنح: هل ينصح طلاب دولته بالدراسة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؟ وبيّنت نتائج الدراسة أن غالبية عينة الدراسة ٩٣,٢% ينصحون بالجامعة، وهذا مصدر قوة للجامعة؛ حيث إن طلابها وخِرّيجيها أفضل مُسوّقين للجامعة في بلدانهم.

جدول (١١): سبب اختيار طالب المنحة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية دون غيرها من جامعات المملكة العربية السعودية.

اختيار	التكرار	النسبة %
وجود أقارب وأصدقاء	84	25.9
وجود التخصّص المناسب	120	37
الجودة العالية للتدريس وأعضاء هيئة التدريس	50	15.4
لم أجد قبولًا في غيرها	34	10.5
أخرى	6	1.9
لكونها جامعة إسلامية عريقة	30	9.3
الإجمالي	324	100

جدول (١٢): تقييم طالب المنحة تجربة الدراسة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

تقييم	التكرار	النسبة %
ممتازة	180	55.6
جيدة	102	31.5
متوسطة	34	10.5
مقبولة	8	2.5
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (١٣): توصية طالب المنحة طلاب بلده بالدراسة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة.

تنصح	التكرار	النسبة %
نعم	302	93.2
لا	22	6.8
الإجمالي	**324**	**100**

المستقبل والتنمية:

تبتعث الدول طلابها للدراسة في الخارج؛ رغبة منها في أن يساهموا بعد عودتهم في نهضة بلدانهم، ونقل المعارف والثقافة والخبرات، وبناء بنية معرفية تدعم التنمية بها. وتُقدّم المملكة العربية السعودية منحًا دراسية إلى أبناء الأمة العربية والإسلامية والدول الصديقة بوصفها شكلًا من أشكال المساعدات التنموية، وتحفّز هذه الميزة بعض البلدان لإرسال طلابها؛ لتساعد على تعليمهم وتأهيلهم؛ ليسهموا في دفع عجلة التنمية والتقدّم ببلادهم، وليُطبّقوا ما تعلموه من العلوم النافعة بعد عودتهم. وبسؤال أفراد عينة الدراسة عن دور خِرّيجي جامعة الإمام محمد بن سعود وأثرهم في التنمية في بلدانهم الأصلية؛ فيرى ٩٠,٧% من عينة الدراسة أن لهم أثرًا ودورًا مُهمًّا في تنمية بلادهم .

تحقيق الهدف من الهجرة (النوايا المستقبلية):

هجرة طلاب المنح إلى المملكة مؤقتة محدودة المدة نظامًا، وهذا ما أكّدته نتائج الدراسة؛ إذ إن غالبية عينة الدراسة ينوي العودة إلى بلده فور الانتهاء من الدراسة بنسبة ٨٥,٨%. وتحدّد ضوابط قبول طلاب المنح الدراسية لغير السعوديين أنه يتحتّم على طالب المنح الدراسية أن يُغادر بعد انتهاء مدة دراسته خلال مدة لا تتجاوز ثلاثة أشهر فور انتهائها.

وقد بيّنت النتائج أيضًا أن ٢١,٦% من عينة الدراسة يرغبون في الحصول على فرصة للإقامة الدائمة في المملكة العربية السعودية.

وتُشير الإحصاءات والبيانات إلى وجود اتجاه واضح ومستمر نحو زيادة عدد الطلاب الدوليين بشكل عام، وطلاب المنح بشكل خاص، وتبيّن من الاستعراض التاريخي لتطوّر حجم طلاب المنح الاتجاه نحو زيادة عددهم تاريخيًّا، ومن المتوقّع أن يزداد عددهم مستقبلًا.

وكان من الضروري إتاحة الفرصة لأفراد العينة لإيضاح وجهة نظرهم، وانطباعاتهم عن مستقبل طلاب المنح في المملكة، ويتضح أن أكثر من ثلاثة أرباع عينة الدراسة يرون زيادة عددهم مستقبلًا.

جدول (١٤): دور خِرّيجي طلاب منح جامعة الإمام في تنمية بلدانهم.

تنمية	التكرار	النسبة %
نعم	294	90.7
لا	30	9.3
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (١٥): دور خِريجي طلاب منح جامعة الإمام في تنمية بلدانهم.

هدف	التكرار	النسبة %
تبقى في المملكة	46	14.2
تعود إلى بلدك	278	85.8
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (١٦): الرغبة في الحصول على فرصة الإقامة الدائمة بالمملكة.

إقامة دائمة	التكرار	النسبة %
نعم	70	21.6
لا	254	78.4
الإجمالي	**324**	**100**

جدول (١٧): وجهة نظر طلاب المنح لمستقبل طلاب المنح بالجامعة.

مستقبل	التكرار	النسبة %
زيادة عددهم	254	78.4
انخفاض عددهم	26	8
البقاء على الوضع الحالي	44	13.6
الإجمالي	**324**	**100**

الخاتمة والتوصيات

من أهم النتائج التي توصّلت إليها الدراسة:

▪ أظهرت بيانات الدراسة قِدم برنامج المنح بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية منذ سنوات نشأتها الأولى. ومن خلال التتبع للمستفيدين من برنامج المنح من العام الجامعي ١٣٩٦هـ– ١٣٩٧هـ، وحتى العام الجامعي ١٤٤١هـ؛ يتضح أن مجموع المستفيدين قد بلغ نحو (٥٩١٤٥) طالبًا وطالبة من طلاب المنح.

▪ بالنظر إلى التوزيع الجغرافي لطلاب المنح الوافدين؛ نلاحظ أنهم قد أتوا من كافة قارات العالم، ماعدا أمريكا اللاتينية، وقد استحوذ الطلبة من قارة آسيا وأفريقيا على غالبية المقاعد بنسبة ٩٤%،

ويتضح أيضًا أن ثلثي طلاب المنح الوافدين وفدوا من بلاد غير عربية.

▪ أظهرت نتائج الدراسة أن غالبية أفراد العينة ملتحقون ببرامج البكالوريوس بنسبة ٧٧,٢%، وينتمي غالبيتهم إلى كليتي الشريعة وأصول الدين المتخصّصة في العلوم الشرعية بنسبة ٦١,٨%.

▪ بيّنت الدراسة أن أفراد العينة يرون أن أهم أسباب تفضيلهم للدراسة في المملكة العربية السعودية يتمثّل في: وجود برامج المنح الدراسية المُقدّمة للطلاب الأجانب بجامعات المملكة العربية السعودية، وهو من أهم برامج الاستقطاب؛ لتعدد مزاياه ومنافعه. ومع أن ٥٩,٣% من أفراد العينة حصلوا على فرصة لإكمال تعليمهم في بلدانهم الأصلية؛ لكنهم اختاروا الدراسة بالمملكة.

▪ بيّنت النتائج أن قُرابة ثلثي عينة الدراسة سهّل لهم أقاربهم وأصدقاؤهم الحصول على المنحة الدراسية في المملكة العربية السعودية؛ ويظهر هنا دور الشبكات الاجتماعية وتأثيرها، فهي أحد عوامل الجذب الرئيسة.

▪ يُلاحظ أن ٣٧% من أفراد عينة اختاروا الدراسة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية من بين الجامعات السعودية؛ لوجود التخصّص المناسب.

▪ يرى ٩٠,٧% من عينة الدراسة أن لخِريجي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية أثرًا ودورًا مهمًّا في تنمية بلادهم الأصلية.

▪ أكّدت نتائج الدراسة أن غالبية عينة الدراسة ينون العودة إلى بلدانهم فور الانتهاء من الدراسة بنسبة ٨٥,٨%؛ ويدلّ هذا على أن هجرة طلاب المنح هجرة مؤقتة.

▪ دلّت النتائج على أن أكثر من نصف عينة الدراسة ٥٥,٦%، يُقيّمون تجربة دراستهم عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالممتازة.

▪ بيّنت النتائج أيضًا أن ٢١,٦% من عينة الدراسة يرغبون في الحصول على فرصة للإقامة الدائمة بالمملكة العربية السعودية.

توصيات الدراسة:

بناء على نتائج الدراسة التي تُوصّل إليها؛ فان الباحث يُوصي بالآتي:

١- أهمية إجراء دراسات وبحوث دورية ومستمرة في مجال الطلاب الدوليين، وحثّ الباحثين وتشجيعهم على إجراء المزيد من الدراسات الجغرافية حول هجرة الطلاب الدوليين – حسب الجنسيات– إلى المملكة العربية السعودية.

٢- إنشاء وحدة متابعة لطلاب المنح بعد التخرّج، والتواصل معهم، وإمكانية الاستفادة منهم في بلدانهم الأصلية.

٣- يعدّ التنقل الجغرافي في حدّ ذاته شكلًا من أشكال رأس المال، وهو قابل للتحويل بشكل مباشر إلى رأس مال اقتصادي، مع التحاق الخِرّيجين الدوليين بالعمل، وتعدّ المملكة العربية السعودية من أكبر البلدان الجاذبة للعمالة الوافدة، وبالإمكان الاستفادة من الكوادر ذات الكفاءات العالية من طلاب المنح في سوق العمل؛

مما سيُعزّز الاقتصاد الوطني، والمساهمة في جذب المزيد من الطلاب الدوليين.

٤- في ظلّ التوجّه الحالي إلى تطوير مصادر الاقتصاد الوطني وتنويعه، وفقًا لرؤية المملكة ٢٠٣٠م، وما تم من خطوات إجرائية واستقلال ثلاث جامعات؛ فإن الطلاب الدوليين يُمثّلون أحد مصادر الدخل للجامعة مستقبلًا، بما يدفعونه من رسوم الدراسية كل عام إضافة إلى الإسكان والخدمات الأخرى.

٥- بالنظر إلى التوزيع الجغرافي لطلاب المنح؛ فيتبيّن شمولها كافة القارات ماعدا أمريكا الجنوبية، وتوصي الدراسة بمنح مقاعد لقارة أمريكا الجنوبية من خلال البعثات الدبلوماسية بدول القارة.

المراجع

أبا الخيل، عبدالوهاب بن محمد. (٢٠٠٩م). استخدام الطلاب الأجانب المكتبات الجامعية: دراسة واقع مكتبة الأمير سلمان المركزية بجامعة الملك سعود. مجلة جامعة الملك سعود – الآداب. مج ٢١. ع ١. ص ١٥١–١٨١.

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (٢٠١٩م).قاعدة بيانات طلاب المنح الدراسية للفصل الدراسي الأول للعام الجامعي ١٤٤١هـ.عمادة شؤون الطلاب.

الرويلي، نواف بن عبدالله. (٢٠١٤). واقع التعليم الجامعي وتحدّياته في بعض الجامعات السعودية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس: دراسة ميدانية. مجلة الجوف للعلوم الاجتماعية. ٢٠١٤، ١(١)، ص ٩٥–١٢٠.

السميح، عبد المحسن بن محمد. (٢٠٠٤م). الصعوبات التعليمية والإدارية لطلاب المنح الدراسية: دراسة ميدانية على طلاب المنح الدراسية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (٤١)، ص ٥٢٠–٥٩٨.

الصبيحي، محمد بن سليمان. (١٤٢٢هـ). تعليم أبناء المسلمين في عهد خادم الحرمين الشرفين: تجربة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الفترة من ١٤٠٢–١٤٢٢هـ. الندوة العالمية عن جهود خادم الحرمين الشريفين في خدمة الإسلام والمسلمين. الرياض.

الطائي، إيمان حسين. (٢٠١٢م). كيف نحدد حجم العينة. (نسخة إلكترونية).
http://www.cope.uobaghdad.edu.iq/uploads/articles/eman٢٠%husain/%D٨AD%D%٨AC%D%٢٠%٨٥%٩D%٨A%٧D%٨٤%٩D%٨B%٩D٩٨%A%D٨٦%٩D%٨A٩.docx

العيسوي، فايز محمد. (٢٠٠٥م). أسس جغرافية السكان. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

فايد، فريد علي محمد. (٢٠١٤م). فاعلية الممارسة العامة في الخدمة الاجتماعية في التخفيف من الضغوط الحياتية لدى طلاب المنح الدراسية. مجلة الخدمة الاجتماعية: الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين، (٥٢)، ص ٤٠٥ – ٤٥٤.

القرني، حسن بن عبدالله. (٢٠١٨م). بعض مشكلات طلاب المنح الدراسية بجامعة تبوك والآليات الإجرائية

لمعالجتها: دراسة ميدانية. مجلة العلوم التربوية – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٣)، ص ١٠٣-١٥٧.

المحسن، محسن بن عبدالرحمن بن محسن، والسعوي، محمد بن عبدالرحمن. (٢٠١٥م). الاغتراب لدى طلاب المنح الوافدين بجامعة القصيم: مظاهره وسبل مواجهته. مجلة العلوم العربية والإنسانية: جامعة القصيم، ٨ (٤)، ص ٢٠٧١ – ٢١١٥.

وزارة التعليم. (٢٠١٩م). التعليم الجامعي. تاريخ دخول الموقع: ١٤٤١/٥/١٨هـ.
https://www.moe.gov.sa/ar/HighEducation/Scholarships_for_non_Saudis/Pages/default.aspx

وزارة التعليم. (٢٠١٨م). قاعدة بيانات إحصائيات التعليم العالي. تاريخ دخول الموقع: ١٤٤٠/١٠/٨هـ.
https://departments.moe.gov.sa/PlanningDevelopment/RelatedDepartments/Educationstatisticscenter/EducationDetailedReports/Pages/default.aspx

وزارة المالية. (٢٠٢٠م). المكتبة الرقمية (بيانات الميزانية). تاريخ دخول الموقع: ١٤٤١/١٢/٢٨هـ.
https://www.mof.gov.sa/docslibrary/Budget/Pages/default.aspx

اليونسكو. (٢٠١٥م). معهد اليونسكو للإحصاء. تاريخ دخول الموقع: ١٤٤١/٥/١٨هـ.
http://uis.unesco.org/en/glossary-term/international-or-internationally-mobile-students

Abbott, A. and Silles, M. (2016), Determinants of International Student Migration. World Econ, 39: 621-635. doi:10.1111/twec.12319

Ahmad, Syed & Buchanan, F. Robert & Ahmad, Norita. (٢٠١٦). Examination of students’ selection criteria for international education. International Journal of Educational Management. ٣٠. ١١٠٣-١٠٨٨. ١٠,١١٠٨/IJEM-١١-٢٠١٤-٠١٤٥.

Basford, Scott Eric, "International Student Migration for Development: An Institutional Approach to the Norwegian Quota Scheme. " Master's Thesis, University of Tennessee, 2014. http://trace.tennessee.edu/utk_gradthes/3139

Beech, S. E. ٢٠١٥. “International Student Mobility: The Role of Social Networks.” Social and Cultural Geography ١٦ (٣): ٣٣٢–٣٥٠. doi: ١٤٦٤٩٣٦٥,٢٠١٤,٩٨٣٩٦١/١٠,١٠٨٠

ICEF Monitor. 2015 The State of International Student Mobility in 2015. ICEF, Bonn. Available from http://monitor.icef.com/2015/11/the-state-of-international-student-mobility-in-2015/.

International Student Migration for Development: An Institutional Approach to the Norwegian Quota Scheme A Thesis Presented for the Master of Science Degree The University of Tennessee, Knoxville

King, R., and Raghuram, P. 2013. “International Student Migration: Mapping the Field and New Research Agendas.” Population, Space and Place, 19(2): 127-137.

Lee, Everett .S. ١٩٦٦: “A theory of migration”, Demography, Vol. 3, No. 1, ٤٧–٥٧

She, Q., & Wotherspoon, T. (2013). International student mobility and highly skilled migration: a comparative study of Canada, the United States, and the United Kingdom. SpringerPlus, 2(1), 132. https://doi.org/10.1186/2193-1801-2-132

Stuart Anderson. the importance of international students to America, JULY 2013; also available at www.nfap.com

Suzanne E. Beech (2015) International student mobility: the role of social networks, Social &

2020), Studies in Higher Education, 42:5, 825-832, DOI: 10.1080/03075079.2017.1293872
Middlehurst, Robin. (2018). Leadership of Internationalization in Higher Education Institutions.
Cultural Geography, 16:3, 332-350, DOI: 10.1080/14649365.2014.983961
Rahul Choudaha (2017) Three waves of international student mobility (1999–

Expatriate students' scholarship at Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University (Population Geography Study)

Ali bin Moaid Ahmed Al-Qarni
Assistant Professor / Population Geography / Department of Geography / College of Social Sciences Imam Muhammad bin Saud Islamic University

Abstract. the number of Expatriate students studying outside their countries has increased recently, which leads to increase the interest in trying to understand and explain their migration, the factors affecting the decision of the Expatriate students for studying outside their countries, and what their future directions. Nowadays, Expatriate students represent an important part of immigration. The scholarship program is one of the most important programs at Imam Muhammad bin Saud Islamic University. In this study, the historical development of the numbers of Expatriate students' scholarship at Imam Muhammad bin Saud Islamic University, the geographical distribution of the scholarship students' countries, the demographic, students social and economic characteristics, and what are the future trends of the Expatriate students' scholarship were discussed. The study is based on the descriptive analytical approach. A questionnaire was designed and distributed to a sample of Expatriate scholarship students consisted of 324 students.
The results showed that: Two-thirds of the Expatriate scholarship students came from non-Arab countries, and 61.8% of them are studying forensic sciences. One of the main reasons why the students prefer to study in the Kingdom of Saudi Arabia is the scholarship programs for Expatriate students. The study also revealed the role of social networks in the decision to choose the university in addition to the presence of the appropriate specialization.
Keywords: Expatriate Students, Scholarship Students, Immigration, Imam Mohammed Bin Saud Islamic University and Population Geography.

Page

JKAU/ Arts and Humanities, **29.3**, 682 Pages (2021A.D.)**ISSN : 1319-0989**
Legal Deposit 14/0294

Contents
English Section

King Abdulaziz University Press

JKAU/ Arts and Humanities, **29.3**, 682 Pages (2021A.D.)**ISSN : 1319-0989**
Legal Deposit 14/0294



Journal of
KING ABDULAZIZ UNIVERSITY
Arts and Humanities

Volume 29 Number 3

2021 A.D.

Scientific Publishing Center
King Abdulaziz University
P.O. Box 80200, Jeddah 21589
Saudi Arabia
http://spc.kau.edu.sa